

وهم الحرية

وقفات سريعة عند مفهوم حرية الفكر والإرادة

بُرهان شاوي

بُرهان شاوي
وهم الحرية
الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

وهم الحرية

Freedom's Illusion

وهم الحرية

Freedom's Illusion

مقاربات حول مفهوم حرية الفكر والإرادة

Approaches to concept of the Freedom of Thought & Will

د. بُرهان شاوي

Dr. BurhanShawi


الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L



الطبعة الأولى
1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0539-3



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

وقفات في الفكر الإسلامي

توضح لا بد منه

في فتـرة اسـتعدادي لكتابة روايتي (متاهة آدم) كانت روحي ونفسـي وعقلي تمور بأمواج مضطربة. كانت مصائر أبطالي، نسـاء ورجال، والذين جميعهم يحملون اسم آدم أو حواء. وجدت نفسي أبحث في تاريخ الفكر البشري عن مفهوم الحرية، والإرادة، والجبر والإختيار. واستعداداً للغوص في الكتابة الإبداعية الروائية أجريت بحثاً فكرياً حول مفهوم حرية الفكر والإرادة، ناهيك عن البحوث المختلفة لرسـم سـيرة حياة شـخصيات العمل الروائي وملامحهم وتاريخهم النفسـي والإجتماعي، فالكتابة الإبداعية الروائية ليسـت بطـراً ثقافيـا أو تسـلية أو قضـاء وقـت فائـض، بـل إنهـا رحلة في متاهـات الفكـر والتاريـخ الإجتماعـي وتوغـل إلى أعمـق مغارات الذات ومنعطفات الروح المفكر.

أنهيـت روايتـيّ (متاهـة آدم)، بعدهـا كتبـت روايتي (مشـرحة بغـداد)، ونشـرتهما، لكني وجدت بيـن يديّ هذا الكتاب الذي هو جزء من أوراق بحثي في مسـألة الحرية والإرادة. وللأمانة، خلال بحثي توغلتُ في منعطفات ودروب جانبية آثرتُ حذفها لأنها تبتعد عن الطريق العام لفكرة هذا البحث.

هذا الكتاب ينتمي إلى حقل الدراسات الثقافية أكثر مما ينتمي إلى حقل الدراسات والبحوث الأكاديمية التقليدية الصارمة، ومن هنا فهو لا يلتزم بكامل شروط البحث الأكاديمي، ولذا آثرتُ التوضيح.

د. بُرهـان شـاوي

(نحن نشبه قوماً جالسين في كهف مظلم مُصفّدين بالأغلال بحيث لا يستطيعون أن يديروا رؤوسهم، فلا يرون وإنما يلاحظون على الجدار المواجه لهم، وفي ضوء نار تشتعل خلفهم، ظلال الأشياء الحقيقية التي تسعى بينهم وبين النار، ومن ثم لا فإنهم لا يرون سوى أنفسهم في صورة ظلالهم الساقطة على الجدار).

أفلاطون

القضاءُ مُعضِلةٌ لم يَحُلَّها أحدُ
كُلَّما نَقَضْتَ لها عُقْدَةً بَدتْ عُقَدُ
أَتْعَبَتْ مُعالِجَهَا وَاسْتَرَاحَ مُعْتَقِدُ

أحمد شوقي

(الإنسان حر، الإنسان حرية.. وليس وراءنا ولا أمامنا، في المجال المضيء للقيم، تبريرات أو معاذير. نحن وحدنا، بغير معاذير. إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً).

جان بول سارتر

أوقفني أمام المرآة، وقال لي:

يا آدم، أتريد صورة ترى فيها حقيقة الحرية؟

فقلت: لا، لئلا تكتفي العين بالصورة، فتبقى الحقيقة وراء الحجاب.

فقال، ساخرا: الحرية هي الحقيقة، وهي الحجاب.

ناصيف نصار

وقفــــات
في الفكر الأوروبي

مدخل أول

هناك حاجة حقيقية لدى المثقفين العراقيين والعرب على مختلف مشـاربهم للتوقـف عند مفهوم (الحريـة) وتحويلها إلى موضوع للتفكير وللتأمل في التطبيق والممارسة. وتحقيق ذلك من خلال البحث الفكري في (الحرية) وأشكالها سيكون مفيدا على المستويين الذاتي والجماعي لتبديـد الالتباسـات الكثيـرة حولهـا، رغم ما يفترضه الأمر من اسـتدعاء الحجج والحجج المضادة، وفقا للمرجعيات الفكرية لأصحابها.

ومـن المؤكـد أن البحـث في مفهوم (الحرية) مهمة ليسـت سـهلة لأنها تمتد لحقول معرفية مختلفة، فلسفية وأخلاقية، اجتماعية وسياسية، ومن هنا فهي تستحق التحليل والتأمل والتقصي العملي والبحث النظري النقـدي والتجريبـي واسـتعراض خبـرات المجتمـع البشـري في تحقيق (الحريـة) كقيمـة أخلاقيـة وسياسـية فـي السـلوك الفـردي والاجتماعي والمؤسساتي.

البعـض يعتقـد أن الاهتمـام بالجانب النظري والمعرفي، الفلسـفي والتاريخي، لبحث مفهوم (الحرية) لا يتعدى أن يكون استعراضا معرفيا، وان التوقـف عنـد الجانـب التطبيقـي هـو المهم. شـخصيا أجد أن مثل هذا الأمر سـيجعل من البحث تقريرا صحافيا، وربما سيسـبب تسـطيحا للمفهـوم ذاتـه، من حيث أن النظـام العالمي الجديد والليبرالية الجديدة قادت البشرية إلى فوضى في التفسير واستحدثت أشكال من (الحريات) التـي تنسـجم مـع مقاصدها الاجتماعيـة والسياسـية والاقتصادية، لكنها زادت من غموض مفهوم (الحرية)، وبالتالي أجد ضرورة أن يتم البحث في مفهوم (الحرية) من جميع جوانبه ومنظوماته، كفكرة وكمبدأ، كنفي للاستبداد وكتحقيق للإرادة الإنسانية.

الحرية من الناحية اللغوية

توقف الكثير من الباحثين والمفكرين العرب عند دلالة اللفظ والمقاربات اللغوية لمقولة (الحرية) أمثال: رفاعة الطهطاوي، الكواكبي، عبد المتعال الصعيدي، عبد اللّه العروي، زكريا إبراهيم، زكي نجيب محمود، حسن حنفي، يمنى طريف الخولي، عبد الأمير الأعسم، أحمد برقاوي، محمد حسن عبد الشيخ، ناصيف نصار، جميل قاسم وغيرهم. فقد أكد (حسن حنفي) على ورود لفظ (حُر) في القرآن الكريم بثلاثة معان، اثنان منها متقاربان في (القصاص) و(الفدية)، ففي (القصاص) الحُر بالحُر والعبدُ بالعبد والأنثى بالأنثى - البقرة: 178)، والمعنى الثالث في (الفدية)، أي تحرير رقبة تكفيرا عن القتل الخطأ للمؤمن وما شابه عند اقتراف الذنب، حيث جاء في الآية الكريمة ﴿... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ (النساء: 92)، وهناك معنى آخر جاء في القرآن الكريم وهو معنى المحرر من خطيئة أو ذنب كما جاء في الآية الكريمة ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا...﴾ (آل عمران 35)، علما أن الإسلام ركز على الإيمان باعتباره جوهر الإنسان وليس وضعه الاجتماعي حيث أن العبد المؤمن خير من الحر المشرك كما جاء في الآية الكريمة ﴿... وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...﴾ (البقرة: 221)، بينما توقف (عبد اللّه العروي) عند أربعة معان متمايزة للفظ (حُر) على مدى تطور الحضارة العربية، فالمعنى الأول (خلقي) وهو المعنى الدلالي للفظ أي الأصل الكريم، والمعنى الثاني (قانوني) وهو المعنى الإشاري للفظ أي ضد العبد، والمعنى الثالث (اجتماعي - اقتصادي) تعني المعفى من الضريبة، والمعنى الرابع (صوفي) حيث يعني التحرر من الشهوات وفناء إرادة العبد في إرادة الحق. ويرجح بعض الباحثين أن المتصوفة

هم الذين اشتقوا المصدر (حُرية)، وجعلوا منه مصطلحا، وأن المصطلح قبل المتصوفة لم يعرف إلا الاستعمال القانوني، أي للتعبير عن الوضع المقابل للرق.

أما قواميس اللغة العربية الشهيرة أمثال: (مختار الصحاح) و(لسان العـرب) وغيرهـا فتؤكـد المعنـى الإشـاري للفظ (حُـر)، حيث يرد لفظ (حُـر) ضـد (العبـد)، و(الحُـر) من الذهب والنحاس هـو ما خلص من الاختـلاط بغيـره، والطيـن الحر هو الطيـن الذي لا رمل فيه، أما دلاليا، فأن كلمة (حُر) تعني السـيد الشـريف الكريم وكل ما هو أصيل ونبيل، والفعل الحُر هو الفعل الحسن.. الخ.

كمـا توقـف بعض هؤلاء الباحثين عند الأصل اللغوي الأوروبي للفـظ (الحريـة) حيـث يوجـد فـي اللغـة الإنكليزيـة لفظـان همـا (Freedom فريـدم، Liberty ليبرتـي). لكـن معظـم المباحـث تؤكد بـأن لفـظ (Freedom فريـدم) يعـود إلـى اللغة الجرمانيـة القديمة ثم انتقلت إلى اللغة الأنغلوسكسونية، ثم الإنكليزية، بينما لفظ (Liberty ليبرتي) أخذ دلالته من خلال الثورة الفرنسية في العام 1879، ويعني (التحرر) حيث لفظ (Freedom فريدم) يسـتخدم في الحرية الفردية وهو أكثر ارتباطا بالحرية في مفهومها الوجودي أو الماورائي المطلق، بينمـا لفـظ (Liberty ليبرتـي) يسـتخدم في حريـة الجماعة وهو يدل أكثر على الحريات العينية الوضعية كالحريات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية.

ويمكن القول بأن الأس المشترك بين كل هذه التعريفات لمفهوم (الحرية) هو أنها تعني الانعتاق من العبودية والاستبداد والأسر والسجن والجزية والاستغلال، مثلما تعني غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل أو الاختيار أو القرار.

الحرية عند قدماء اليونانيين والمسيحيين

يستعرض (**د. عبد الرحمن بدوي**) في (**الموسوعة الفلسفية**، ج1، منشورات ذوي القربى، إيران - قم 2006) مفهوم (الحرية) بشكل تاريخي مطول عند قدماء اليونانيين كما يلي: (اتخذت كلمة "حرية" معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ.

فنجد أولا عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير وبفكرة الضرورة وبفكرة الصدفة. وقد تسلل معنى "حر" و"حرية" على النحو التالي:

أ- في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق. م.) كان لفظ "حر" يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه - وذلك في مقابل: "أسير حرب" الذي يعيش في الغربة "عبد تحت سيطرة سيد له".

ب- وفي لغة العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة "المدينة". فالمدينة حرة، ومن يعيش فيها فهو حر، حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين الحق، والمقابل "للحر" حينئذ ليس "العبد"، بل "الغريب" أو "الأجنبي"، أي من ليس يونانيا. والآلهة هي التي قررت "الحرية"، ولهذا كانت "الحرية" موضوعا للعبادة.

ج- والى جانب فكرة الحرية المدنية هذه، وجد معنى تدل عليه: مختار بمقابل مضطر، وكانت تدل على الحرية الفردية لكن "الحر" لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه.

وبدأت كلمة "حرة وحر" تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة وبين القانون ويتجلى ذلك في فكرة

السوفسطائية. ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة، وغير الحر من يخضع للقانون.

ثم جاء (سقراط) فعدل المعنى وعرّف الحرية بأنها "فعل الأفضل" وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن. وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي" وفقاً لمعايير الخير. واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية، والفحص المنهجي عن الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى. والهدف هو الاكتفاء الذاتي. وقد أخذ الكليبيون بهذا العنصر الأخير وحده من عناصر عند سقراط، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة والاستقلال الذاتي عن الغير، مادياً ومعنوياً.

وعند أفلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية. ويعرفها بأنها وجود الخير. والخير هو الفضيلة. والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر. والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير.

ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ هو يربطها بالاختيار. ويقول إن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها، بل وأيضا عن الإرادة. ولهذا نجده يعرّف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معا.

ثم جاء الكتّاب المسيحيون فرأوا أن (الحرية) ليست مجرد الخلو من القسر، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر. يقول القديس بولس في الرسالة إلى أهل روما (إصحاح 7، عبارة 15): "حقا أنا لا أفهم ما أفعله: لأني لا أفعل ما أريد، بيد أني افعل ما أكره. فمنذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته، فإن الأمر الذي يثير الدهشة ليس أنه يستطيع أن يفعل الخير أو الشر، بل أنه يستطيع أن يفعل الخير". ولهذا ألح هؤلاء الكتّاب المسيحيون الأوائل على توكيد فكرة اللطف الإلهي.

كذلـك اصطدمـوا بمشـكلة التوفيق بين حريـة الإرادة وبين العلم الإلهي السابق. ففيما يتصل باللطف الإلهي قالوا إنه لما كانت الطبيعة الإنسانية قد فسـدت بالخطيئة الأولى، فلا بد لها من اللطف الإلهي كي تسـتطيع فعل الخير. لا يكفي أن يعرف الإنسان ما هو الخير، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير.

وفيما يتصل بالمشكلة الثانية رأى القديس (أوغسطين) أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الإنسـانية وبين القول بعلم اللّه السـابق. ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك. ومـن ناحيـة أخـرى فـإن اللّـه يعلم أن الإنسـان سـيفعل بإرادته واختياره. إن علم اللّه – هكذا يرى أوغسـطين – لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها).

كان (سـقراط) يـرى أن الفضيلـة هـي العلـم، وأنـه بغيـر العلم لا يتـم العمـل، وحيـث يوجد العلم يوجد العمل، وهذا ما يؤكد نظرته بأن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الغاية التي ينبغي الوصول إليها إلا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي إلى هذه الغاية، وهذا ما دفعه للتأكيد بأن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وأن الإنسان بطبعه ليس شريراً، وإنما الشر مصدره الجهل. وعلى هذا الأساس فصل (سقراط) فلسفته الأخلاقية التي تؤكد على أن غاية الإنسان في الحياة أن يكون مكتفيا بذاته وأن لا يكون عبداً لشيء آخر. ولكن هذا لا يعني بأن يعكف الإنسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ويستقل بذاته استقلالاً تامـاً بـل لا بـد له أن يقيم اتصالاً بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة، والصداقـة مهمـة جـدا في فكر (سـقراط) لأنه كان يؤمـن بأن العلم يتم عـن طريـق الحـوار، أي باجتماع الناس للحوار، فهو إذن يتم من خلال الصداقة. والصداقة تسـتلزم الحب، والحب في رأيه هو الرغبة في نفع الآخريـن والانتفـاع منهـم، وبالتالي كان سـقراط يطالب كل إنسـان بأن

يؤدي واجبه نحو وطنه ونحو الدولة، فدعا إلى إطاعة القوانين بوصفها المقياس للفضيلة.

(الحرية) كانت أكثر وضوحا عند (أفلاطون 427ق.م – 347ق.م) كان تلميذا لـ (سقراط) لكنه كان أكثر وضوحا منه في مسألة (الحرية)، ففي محاوراته عن (النفس) طرح السؤال عن (حرية الإرادة) وهل النفس حرة مختارة؟ لقد كان (أفلاطون) مؤمناً بأن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحطة، والثانية قوة عالية نبيلة، ويتوسط القوتين قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية التي تصدر عن الإحساسات التي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو حب السيطرة والسيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب. وهذه القوة بدورها مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ. ومن هنا فأن فلسفته الأخلاقية تجد جذورها في هذه الرؤية، لذا فأنه يؤكد (بأن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً)، فلديه أن مصدر فعل الشر هو جهل الخير الحقيقي وليس عجز الإرادة وعدم قدرتها على فعل الخير، وهذا ما سيؤكده بعد ألفي سنة تقريبا الفيلسوف (سبينوزا).

(أرسطو)، المعلم الأول وصاحب المنطق، كما يطلق عليه هو أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، هو أول من تحدث عن (ثنائية) النفس والجسم والقوة والفعل والهيولي والصورة. وحينما أراد (أرسطو) أن يقسم النفس فأنه قسمها إلى (ثنائية)، إلى نفس مُدركة، ونفس محرّكة. لكن المهم في هذا الأمر، بالنسبة لنا هنا، هو رؤيته بأن أساس كل لذة هو الميل أو الشهوة. فالميل هو أساس كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء، لكن

(أرسطو) يفرق بين الرغبة العاقلة التي هي (الإرادة) وبين الرغبة غير العاقلة التي هي (الشهوة). وهذا هو الأصل بالنسبة للإنسان في فكرة (الحرية). فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئا فاضلا أو صادرا عن الخير، وإنما مصدر الفعل الفاضل وجود طبيعة الحدوث في الكون، أي الإمكان، فمن بين الممكنات يحاول الإنسان أن يختار، وهذه الممكنات هي في الواقع تعبير عن الهّوا تغير المعبورة الموجودة في النظام المطلق للطبيعة. فالفعل الحر عند (أرسطو) لا يصدر عن نظام وكمال في الكون بل يصدر في الواقع عما في هذا الكون من خلل ونقص وشر وسلب، والأفعال الإلهية أفعال خالية من كل حرية. وهذا هو على عكس ما سيأتي به (سبينوزا) فيما بعد الذي كان يرى بأن اللّٰه هو الإرادة الحرة.

وإذا ما أردنا التوغل في فلسفة الحرية، فعلينا التوقف عند أهم مقولاتها الأساسية ألا وهي مقولة (الإرادة). و(الإرادة) كما يعرفها معجم (لالاند): شكل الفعل الشخصي الذي يتضمن، في صورته الكاملة امتثالا للفعل المراد إحداثه، وقراراً وقتياً بالميل إلى هذا الفعل، وتصور الأسباب الداعية إلى إنجازه أو عدم إنجازه، والشعور بقيمة هذه الأسباب، والتصميم على الفعل وفقاً لما تشير إليه والانتهاء إلى التنفيذ والاقتناع النهائي. كما أنها أيضا صفة للخلق تقوم في القوة المتفاوتة المقدار، والتي بها يبقى الميل، الذي يشعر به المرء أنه هو عن وعي، ويصير فعلاً على الرغم من مقاومة ميولٍ أخرى بالنسبة إليها يعّد نفسه سلبا، وبهذا المعنى يقال: "إرادة ضعيفة" أو "لديه إرادة". كما هي من الناحية الأخلاقية: استعداد أخلاقي للفعل على نحو معين إما بوجه عام، وإما في حالة معينة. وبهذا المعنى الأخلاقي، كما يشير (د. عبد الرحمن بدوي)، أثيرت مشكلة (الإرادة) في الفلسفة منذ سقراط، وأفلاطون.

كما قدمت الفلسفة الرواقية نصوصاً مهمة حول (حرية الإرادة) والحتمية الطبيعية، لا سيما فيما وصل إلينا من نصوص (**كريسبوس**)

وهو من فلاسفة الرواقية المبكرة، وكذلك من نصوص (**آبيكتيتوس**) من الرواقية المتأخرة وكذلك من نصوص (**بوئثيوس**) لا سيما كتابه (**عزاء الفلسفة**). والمعروف عن الفلسفة الرواقية أنها امتدت لأكثر من خمسة قرون ورفدها مجموعة كبيرة من الفلاسفة. ففي نصوص (**كريسبوس** 208–281ق.م) نجد مفاهيم متقدمة مرتبطة بمشكلة الحرية، وكما توضح (**وداد أبو النجا عجيزة**) في بحثها المهم (**حرية الإنسان عند الرواقيين**) فأنها وجدت أن (**مشكلة الاختيار**) كانت مشكلة مركزية في فكر (كريسبوس)، وشاهد ذلك مؤلفاته التي تنصب على ذلك مثل (**رسالة في العناية الإلهية**) و(**رسالة في القضاء والقدر**). وكما بين فيها (إن أي فعل بشري يتضمن ثلاثة عناصر على الأقل: المعرفة، ثم التصميم والنية (الإرادة))، وأخيرا تنفيذ الفعل. وهذه العناصر الثلاثة لن يكون لها معنى ما لم يسبقها وجود الحرية، وإلا فإنها تكون عابثة ولا جدوى منها. فافترض مثلا أنني رجل ثري، وعرفت أن واجبي الأخلاقي الإحسان إلى الفقراء، فما قيمة هذه المعرفة إذا لم يكن عندي حرية التصرف في أموالي؟ ثم كيف أنوي تنفيذ الإحسان ما لم يكن في استطاعتي أن أقوم بهذا الفعل؟ إنني أشبه بمن رأى غريقاً وكان يرى إنقاذه لأنه يجيد السباحة لولا أنه مكبل بالأغلال في الساقين واليدين! الحرية أساسية لكل فعل أخلاقي، وهي شرط أساسي لكي تعمل الإرادة التي تعرف واجبها جيداً). وتؤكد أيضا بأن مسألة (الانتحار وحرية الموت) كانت تأخذ حيزا من فكره باعتبار (الانتحار) يرتبط بالحرية. أما فيما يخص مسألة الحتمية الطبيعية فأنه كان ضمن المسار العام للفلسفة الرواقية حيث كل شيء مرتبط بكل شيء، وما من شيء إلا وله علة، وتسير سلسلة العلل والمعلولات حتى تنتهي إلى علة العلل وهي (اللّٰه).

أما (أبيكتيتوس 50–130) والذي ينتمي إلى الرواقية المتأخرة كانت (فكرة الحرية) شغله الشاغل، بالرغم من أن التاريخ والوثائق

التاريخيـة تؤكـد بأنـه مثـل سـقراط لم يكتب شـيئاً، لكن تلاميـذه دونوا محادثاتـه وأقوالـه التـي تضمنـت أفـكاره الفلسـفية، والتـي منها نقتطف الآتـي: (مـا الـذي يهمّنـا في دراسـة العالـم؟ ماذا يعنينـا إذا ما كان هذا العالم يتألف من ذرات أو من أجزاء لا متناهية أو من نار أو تراب؟ ألا يكفي أن تعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر؟ والحدود التي يمكن أن تصـل إليهـا الإرادة؟). أو كمـا يقول في محاورة أخرى: (من بين جميع الأشياء الموجودة هناك بعض منها في قدرتنا، وبعضها الآخر ليس في قدرتنـا: فمـن النـوع الأول الفكر، والدوافـع وإرادة الحصول على كذا، وإرادة أن تتجنب كيت، باختصار كل شيء يقع في نطاق الفعل البشري. أما الأشياء التي لا تكون في قدرتنا فتشمل الجسم، والملكية الخاصة، وسـمعتنا، ومناصبنا، وباختصار كل شـيء لا يدخل في أفعالنا، والأمور التي تدخل في قدرتنا هي بطبيعتها حرة طليقة لا يعوقها عائق). (الإنسان حر. وهو ذلك الذي يعيش كما يريد، وهو ذلك الذي يقف في مواجهة القهر والعقبات والعنف، وهو من كانت دوافعه طليقة غير مقيدة، وهو من ينال ما يريد، ويتجنب ما يريد تجنبه). ويعود (ابيكتيتوس) مرارا إلى تأكيد حرية الإرادة البشـرية وممارسـة الحرية بشـكل سليم والإيمان بان اللّٰه قد نظم الكون تنظيما رائعا وضروريا وليس بمقدور الإنسان تغييره حينمـا يقـول: (أتقـول إنـه في هـذا المجال الذي هو أعظـم المجالات وأشـدها خطـرا ألا وهـو مجال الحرية، يُسـمح لي فيـه أن أطلق العنان لرغباتي العابرة؟ مسـتحيل! فالتربية تعلمني أن أشـكل إرادتي لتتفق مع سـير الأحداث. فكيف تقع الأحداث؟ إنها تحدث على نحو ما نسـقهّا وقدرهّـا منظـم الأحـداث (اللّٰـه)، لقـد قـدّر أن يكـون الصيف والشـتاء مواسـم الثمـار والعقـم، كما قدر الفضيلة والرذيلـة، وكل تلك الأضداد لكي يتحقق انسجام الكون، وأعطى لكل واحد منا جسداً، وأعضاء لهذا الجسد، وملكات ليرتبط الناس بعضهم ببعض).

ويمكننا التوقف عند (بوئثيوس 480–524) الفيلسوف المسيحي الذي مات تحت التعذيب الشديد بأن لف حبل على جهته بشدة حتى جحظت عيناه ثم ضُرب بهراوة على رأسه حتى فارق الحياة. هذا الفيلسوف ترك لنا مؤلفات قيمة كان لها التأثير الهائل على فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا، توقف عند الأسئلة التي شغلت الفلسفة والأديان معا، ففي الباب الخامس من كتابه (**عزاء الفلسفة**) الذي هو حوارية بينه وبين الفلسفة، يقول: (قلتُ: هل ثمة مكان في هذه السلسلة السببية الوثقى لأي حرية للإرادة؟ أو هل تُقيد هذه السلسلة القدرية حتى مشاعر نفوسنا ودفعات عقلنا؟ **قالت: ثمة حرية إرادة. فمن غير الممكن أن توجد أي طبيعة عقلية من دون حرية إرادة. فما من كائن يمكنه بالطبيعة استخدام عقله إلا وله قوة الحكم التي يمكنه بها، بدون أي عون آخر، أن يتخذ القرار في كل أمر، وأن يميز بنفسه بين الأشياء التي يريدها والأشياء التي يتجنبها. كل إنسان إذن يصبو إلى ما يعتبره مرغوباً ويعرض عما يعتبره غير مرغوب. وكل ما لديه عقل فلديه أيضا حرية أن يريد أو لا يريد.** وإن كنتُ لا أزعم أن هذه الحرية متساوية في جميع الكائنات....... عندئذ قلتُ: ها أنا مرة ثانية أقع في حيرة أشد والتباس أصعب. فسألتني: قل لي ما هو، وإن أكن أحدس بما يزعجك ويثير ارتباكك. **قلتُ: يبدو لي أن هناك تعارضاً بين سبق العلم الإلهي للعالم وبين حرية الإرادة. فإذا كان اللّٰه يرى كل شيء مسبقاً ولا يمكن أن يخطئ بأية حال، فإن ما استبقته العناية كحدث مستقبلي لا بد له من أن يحدث. وإذا كانت العناية تعلم منذ الأزل أفعال البشر بل وأفكارهم أيضا ورغائبهم، فلن تكون ثمة حرية إرادة. لن يتسنى وجود أي فعل أو رغبة غير ما أرادته عناية اللّٰه المعصومة رؤية مسبقة. لأنه إذا أمكن لهذه الأفعال أو الرغبات أن تتغير وتختلف عما سبق في رؤية اللّٰه لانتفى يقين علم اللّٰه بالمستقبل واختزلا إلى مجرد ظن غير**

يقيني، وهو ما لا يليق قوله عن اللّٰه. السـؤال، إذن، هو: هل يمكن للّٰه أن يعرف مسـبقاً أن هذه الأشـياء سـوف تحدث، إذا كانت هذه الأشـياء غير يقينية؟ فإذا ما حسـب أنها سـوف تحدث حتماً بينما هناك احتمال قائـم بـألا تحـدث فإنه يكون مخدوعا وحاشـاه!.... عندئـذ قالت: هذه شـكوى قديمـة حـول العناية.... خذ حالـة أولئك الذين يذهبون إلى أن المعرفة المسـبقة لا تضفي ضرورة على المسـتقبل وأن حرية الإرادة لا تقيدها المعرفة المسـبقة. أود أن أعرف لماذا تعتبر حجتهم غير مقنعة. ولنفتـرض جـدلا، أن ليـس ثمة معرفة مسـبقة. في هذه الحالة لن تكون أفعال الإرادة مسيرة قسرا، أليس كذلك؟ ودعنا نفترض من جهة ثانية أن هناك معرفة مسبقة ولكنها لا تفترض أي جبر على الأشياء، فسوف تظل حرية الإرادة نفسها، فيما أرى، قائمة بالتمام والكمال). (**عزاء الفلسفة**، ترجمة: د. عادل مصطفى، منشورات رؤية، القاهرة 2008).

أما المفكرون المسيحيون في عصر الآباء ثم في العصور الوسطى فقـد اسـتلهموا الكتـب المقدسـة، وبالتحديد "سـفر التكوين" ورسـائل القديـس بولـس، ومـن أوائـل مـن توقـف عند مسـألة حريـة الإرادة هو القديس أوغسطين في كتابه (في حرية الإرادة)، والحقيقة أن المسيحية تبني فلسفتها عن الإرادة والحرية بناءً على مفهوم (الخطيئة). والخطيئة عنـد (أوغسـطين) هـي: عمـل وقـول وميـل مخالـف للشـريعة الأبدية. والحال، فأن الشريعة الأبدية هي العقل الإلهي والإرادة الإلهية التي تدعو الجميع إلى احترام نظام الأشـياء الطبيعي وتنهي عن تجاوزه) كما جاء في كتاب (**خواطر فيلسـوف في الحياة الروحية للقديس أوغسـطينوس**، ترجمـة الخـوري يوحنـا الحلو، دار المشـرق، ط7، بيروت 2004) وفي إحدى عظاته يقول: (لا تسئ التصرف بحريتك، فتخطئ حريتك، بملء إرادتك، كيلا تخطئ، لأن إرادتك تكون حرة إذا كانت صالحة).

فيما بعد جاء (توما الأكويني) ليؤكد أن الإرادة تهدف إلى الخير،

لكنه ميز بين (القدرة العقلية) و(القدرة الإرادية) قائلا لأن للعقل الدور الأكبر في الأفعال الأخلاقية، لأن العقل هو الذي يحدد أهداف الإرادة، وهكذا أكد فعل الإرادة بحسب توجيهات العقل.

لكن في النصف الثاني من القرن الثالث عشر اتخذ المفكرون المسيحيون موقفاً متعارضاً تماماً مع موقف توما الأكويني، إذ جعلوا للإرادة المقام الأول، وبهذا وضعوا اللبنات الأولى لمذهب (الإرادية)، حيث ميزوا بين (الإرادة الطبيعية)، وهي الشهوة السلبية التي تميل إلى الخير، وبين (الإرادة الحقيقية) التي لها القدرة على الحكم والتفريق، وهي ثقة إيجابية تستطيع أن تقبل أو ترفض ما يقدمه العقل لها، وبهذا فهي مستقلة عن العقل.

ومنهم من نظر تصور (حرية الإرادة) بمعنيين: الأول هو الاستقلال عن القهر، والثاني هو تلقائية الفعل. إن الإرادة حرة، وهي قدرة فعالة، تستطيع أن تشتهي وألاتشتهي ما يقدم إليها من جانب العقل. وللإرادة حرية في اختيار غرضها، كما أنها حرية اختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق غرضها. إن الطبيعة محكومة بالقوانين المفروضة عليها، أما الإنسان فلا ينتسب إلى نظام الطبيعة، وإنما ينتسب إلى نظام الحرية.

وقد استمر جدل الأفكار في العالم المسيحي إلى أن جاء المفكر الكبير (رينيه ديكارت) الذي أكد بأن العقل لا يخطئ وإنما يحدث الخطأ بسبب الإرادة، معتمدا على اللاهوت المسيحي وفكرة (الخطيئة)، مؤكدا أن (الإرادة) هي التي كانت وراء خطيئة آدم وليس العقل. وهذا ما سنتناوله في الوقفات القادمة في الفكر الأوروبي الحديث لننتقل بعده إلى تبيان هذه المسائل في الفكر الإسلامي.

الوقفة الأولى

رينيه ديكارت. . . الإرادة والعقل

الباحث عن (رينيه ديكارت 1596-1650) وعالمه الفكري سيجد أن توصيفا شائعا له يتكرر عشرات المرات وبكل اللغات بأنه (أبو الفلسفة الحديثة)، وباللغة العربية نجد العديد من الكتب التي تبحث في فلسفته وحياته ومنهجه والتي تتحمس له كثيرا باعتباره الفيلسوف الذي أسس الفلسفة العقلانية والتي قسمت تاريخ الفلسفة إلى ما قبل (ديكارت) وما بعده. والعديد من الباحثين والأكاديميين حسبوه عقلانيا معاديا للكنيسة ورجال الدين وأنه كان يتجنبهم خوفا منهم لأنه أساسا معاديا لهم، حيث ذكر (هاشم صالح) في كتابه (معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا - دار الساقي - 2010) في مقاله (ديكارت الملاحق من قِبل الإرهاب الأصولي): (من يعرف أن ديكارت كان يخشى رجال الدين إلى أقصى حد، وأنه عاش طوال حياته تقريبا وهو يتحاشى سيفهم المسلط فوق رأسه؟ نقول ذلك على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذها وأساليب التقية التي اتبّعها لكي ينجو من شرهم. ولهذا السبب غادر بلاده فرنسا التي كانت ممتلئة بالأصوليين المتعصبين على طريقة المذهب الكاثوليكي، وذهب للعيش في بلد بروتستانتي أكثر حرية أو ليبرالية هو: هولندا. ولكن هناك كان يغير منزله باستمرار ويعيش متواريا عن الأنظار إلى حد كبير لكي يكتب ويفكر بحرية، فديكارت كان يعرف أنها تكشف حقائق ضخمة في مجال العلوم والفلسفة، ولكن سابقة لأوانها).

ويذهب الكاتب إلى أن (ديكارت) حينما نشر كتابه المهم (مقال

فـي المنهـج) فـي العـام 1637 في هولندا كان بـدون توقيع، على الرغم من أنه اتخذ فيه كل الاحتياطات اللازمة وصرح أكثر من مرة بأنه متقيد بمبادئ الدين، بل وأنه أهدى كتابه الكبير (التأملات الميتافيزيقية) لفقهاء السـوربون الكبـار لكـي يكسـب رضاهـم.إلا أن (د. راويـة عبـد المنعم عباس) في كتابها المسلسـل (أسـاطين الفلسـفة الحديثة والمعاصرة – ديـكارت والفلسـفة العقليـة، دار النهضـة العربيـة، بيـروت 1996) تؤكد عكس ذلك: (دفعت رغبة الفيلسـوف للراحة والاسـتقرار، بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا مقراً له. وكانت بلداً يتمتع بصيت طيب من إذ كانت مركزاً لنشر الثقافة والعلوم والفنون، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء الذي شغف به (ديكارت) هروباً من ضوضاء باريس وحياتها الاجتماعية التي كانت تستنفد وقته).

لا نريد أن نخوض في تفاصيل وضع (ديكارت) من هذه الناحية، سواء كان مطاردا من الإرهاب الأصولي أم أنه عاش في هولندا لعشرين عامـا بقـرار ذاتـي، لكـن ما هو ثابت لنا أن (ديكارت) كان إنسـاناً مؤمنا بالله وبخلق العالم من العدم، وكان في أعماقه مسيحيا متديناً، لكنه أيضا مفكراً حرا، اختلف مع رجال الدين في زمانه، وأنه كان يخشاهم فعلا، لا سيما بعد أن ألف كتابه (العالم) الذي أراد من خلاله أن يفسر العالم، باعتبار أن المادة امتداد وحركة، ثم فسر فيه ظواهر الضوء، وأضاف له جزء ثان عن (الإنسان). ولم يكد (ديكارت) ينهي كتابه في العام 1633 حتى سمع بما جرى للعالم الفلكي (غاليللو غاليللي) في منتصف العام نفسه، فخشي هو من نشر كتابه خوفا من أن يلقى مصير (غاليللو) نفسه الذي اتفق معه في رؤيته الفكرية والعلمية والفلسفية.

إن حياة (ديكارت) بحد ذاتها هي قصة نضال من أجل حرية الفكر والتعبير بغض النظر عن الاتفاق والتباين معه ومع فلسـفته. بالرغم من أن فلسفة (الحرية) لا تشكل الأساس الذي بنيت عليه رؤيته الفلسفية،

فهو من هذه الناحية أقرب لرجال اللاهوت لأن فهمه للحرية قائم على التعـارض مـا بيـن (الإرادة) و(العقـل)، من حيث أنـه يعتمد إلى عقيدته الدينية في تأسيس هذه النظرة.

الإرادة مصدرا للخطأ

يؤكد (ديكارت) في كتابه (المبادئ): (إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن وأنها لذلك مصدر لأخطائنا)، كما أشار في كتابه (التأملات) ما يوضـح هـذه الفكـرة قائـلاً: (اتضح لي أن ما أوقع فيه من خطأ لا ينشـأ مـن قـوة الإرادة ذاتهـا التي أنعم اللّـه بها علي لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها، ولا في قوة التعقل، أو التصور، لأني لما كنتُ لا أتصور شـيئا إلا بواسـطة هذه القوة التي منحني اللّه إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون ضالاً، أو مخدوعاً، وإذن فما منشـأ الخطأ عندي؟ إنه ينشـأ من أن الإرادة أوسـع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسـة في حدوده، بل أبسـطها على الأشـياء التي لا يحيط بها فهمي، ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي فمن أيسـر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشـر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ، والإثم).

وتؤكـد (د. راويـة عبـد المنعـم عبـاس): (علـى هذا النحـو يعتبر (ديكارت) هي مصدر الخطأ لأن فعل الذهن مع ما يتميز به من وضوح، وصحة لا يمكن أن يدفعنا للخطأ أو الإثم من حيث كونه محدود. أما ما يصدر عنا من خطأ فمرجعه اندفاع الإرادة، ولا مبالاتها، وعملها بدون توجيـه العقـل. وعلـى هـذا النحو يبـرر أمامنا نوعان مـن الفكر أحدهما يتعلق بفعل الذهن والآخر بفعل الإرادة، وقد عبر (ديكارت) عن ذلك في (المبادئ) بقوله: "ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما إدراك الذهن، وفعل الإرادة").

إن هذا التصور لـ (فعل الإرادة) يستمد حيويته من جذر العقيدة الدينية لمفهوم (الخطيئة) التي وردت في الكتاب المقدس حيث أن (ضعف الإرادة) لآدم وحواء وهما يقفان أمام الشجرة المحرمة وتناولهما ثمارها يدل على ضعف إرادتهما. ومن هنا فأفعال الإرادة تلعب دوراً كبيراً في حدوث الخطأ بما تسبب عن وجود الشر منذ بدء الخليقة. أي أن (حرية الاختيار) التي تميز الإرادة البشرية هي المسؤولة عن حدوث الخطأ. وفي كتابه (التأملات) يؤكد (ديكارت) إلى وجود قدرتين في الإنسان هما: قدرة المعرفة وقدرة الاختيار. حيث يقول: (نظرت إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء، وأخذتُ أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن فيَّ نقصاً فوجدتُ أنه يعتمد على إشراك علتين هما: قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار أو حرية الحكم أعني ما لدي من قوة الفهم، والإرادة معاً).

إن (ديكارت) يفسر علاقة حرية الإرادة بالخطأ باستعمالنا القاصر لهذه الحرية، فهو يرى أن أعلى مراتب الكمال لدى الإنسان هو أنه حر الاختيار. لكن مشكلة الحرية لديه لا تنفصل عن مذهبه في (الشك) المنهجي، وهذا يعني أن الإنسان حينما يشك فأنه يكون في حالة رفض أو قبول لشيء أو لأمر ما، ولما كان (الشك) فعلاً ذهنياً وعملية فكرية، وأن الفكر الواضح والمتميز له صلة وثيقة بقدرة اللّٰه الحقة فهذا يعني أن اللّٰه هو أساس الحرية، وهذه الفكرة طورها فيما بعد كل من (سبينوزا) و(ياسبرز).

الحرية الإنسانية والحرية الإلهية

يفرّق (ديكارت) بين نوعين من (الحرية) هما (الحرية الإنسانية) و(الحرية الإلهية)، والأولى مستمدة من الثانية من حيث أن (اللّٰه هو أساس الحرية الإنسانية) كما جاء في (المبادئ). وهو يؤكد (إن الخطأ

من حيث هو خطأ ليس شيئا واقعيا مرده إلى اللّٰه إنما هو نقص فحسب فإذا أخطأتُ لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند اللّٰه لهذا الغرض خاصة، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحني اللّٰه من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هو عندي قوة متناهية محدودة) وبالتالي فلا يجب أن ننسب أخطاءنا إلى مشيئة اللّٰه وإنما يرجع ذلك لإرادتنا البشرية ولعيوب في سلوكنا، وبالتالي فأن اللّٰه الذي وهبنا (العقل) و(الإرادة) ليس مسؤولا عن أخطائنا التي نقترفها. وهنا يقترب (ديكارت) كثيرا من طروحات (المعتزلة)، بل هو يذهب أبعد في محاولة التوفيق بين (الحرية الإنسانية) و(التقدير الإلهي المسبق)، وهو يحاول في (التأملات)، بالتحديد في (التأمل الرابع) أن يفسر هذه المسألة ويلقي التبعية في الخطأ على إرادة الإنسان اللامتناهية التي تسيء استعمال الحرية، وبالتالي فأن سوء استعمال الحرية هو علة وقوع الإنسان في الخطأ، ولا مسؤولية للخالق عن ذلك ولا شكوى من أنه لم يهبنا ذكاءً كاملاً وموهبة تامة لأن عقول المخلوقات ذات طبيعة متناهية، وهو يؤكد: (في الاستعمال السيئ لحرية الاختيار يقع الحرمان الذي هو قوام صورة الخطأ، وهذا الحرمان يقع في الفعل الصادر مني وليس في القوة التي أنعم اللّٰه بها عليَّ أولاً من الفعل من حيث أنه يتوقف عليه فلا ريب أنه ليس لدي داع للشكوى من أن اللّٰه لم يهبني ذكاء أوفى أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني ما دام من طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً، ولكن الخليق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقني كل ما أتصف به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل، وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمني فأنتزع مني، أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها علي).

لكن (ديكارت) في رؤيته الأخلاقية يقترب من (الأشاعرة) في

مسألة (التفويض) الإلهي، ففي رؤيته إلى (الخير) و(الشر) يؤكد أن (الخير) مبعثه نفوسنا التي تتوجه إليه إرادتنا إذا ما تحلت بالأفكار الواضحة المتميزة، التي يوضحها في كتابه (مبادئ الفلسفة) بأنها الأفكار السليمة الواضحة والتي لكي نصل إليها ينبغي تجنب أربع علل للخطأ والتي هي: أولا: الأحكام المبتسرة المتلقاة في مقتبل العمر، ثانيا: عدم نسيان هذه الأحكام، ثالثا: إجهاد الذهن من إطالة الانتباه إلى الأشياء المعروضة للحكم، رابعا: ربط الأفكار بلغة غير دقيقة لا تعبر عن حقائقها.

وهنا نجد أن (ديكارت) في فلسفته الأخلاقية يذكر بموقف (أفلوطين) حيث يرتبط (الخير والفضيلة) بـ (العلم) بينما (الشر والرذيلة) هو نتيجة لـ (الجهل). وهو يؤكد بضرورة السيطرة على (الرغبات) لأنها (أصل الشر والرذيلة) و(منبع الخطأ). وقد أوضح (ديكارت) في كتابه (رسالة في انفعالات النفس) الذي كتبه قبل سنة من وفاته بأن قلق الإنسان ومعاناته ناتج عن تردد الإنسان، وهو لا يرى داعياً للقلق إزاء ما يجري في الحياة إذ أن قلقنا يزول إذا ما سلمنا بأن ما يجري في الحياة لا يخضع للصدفة بل يخضع لعناية اللّٰه وقدره.

الأخلاق المؤقتة

في كتابه الشهير (مقال في المنهج) يضع (ديكارت) قواعد المنهج في البحث عن الحقيقة والتي يصنفها في أربع هي: قاعدة البداهة واليقين والتي تؤكد: (إنه لا يقبل شيئا على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحكام السابقة. كذلك، فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يمثله العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك). القاعدة الثانية هي قاعدة التحليل والتقسيم: حيث يؤكد (ديكارت): (نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها

بقـدر مـا نسـتطيع إلى ذلك سـبيلاً، وبمقدار ما تدعـو الحاجة إلى حلها علـى أفضـل وجه). أما القاعدة الثالثـة فهي: الترتيب والتركيب: (يجب أن نرتـب أفكارنـا فنبـدأ بأبسـطها ثم نتدرج قليـلاً حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيداً، وأن نفترض ترتيباً بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخـر بالطبـع). أمـا القاعـدة الرابعـة فهي: الإحصاء: يؤكـد (ديكارت) هنـا التالـي: (أن أعمـل فـي جميـع الأحـوال مـن الإحصـاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة المعروضة للبحث). وعلى أساس هذه القواعد وضع (ديكارت) قواعده الأخلاقية التي أطلق عليها اسـم (الأخلاق المؤقتة) حيث رسـم الطريق العملي الذي يجب السـير عليه كي يعيش الإنسـان سـعيدا مـع ذاتـه ومع الآخريـن، وأن يظل ثابتا في أفعالـه، ملتزماً بإتباع قواعـد العقـل مهمـا أضطره عقلـه أن يتردد في أحكامـه، وهذه القواعد يرسـمها فـي كتابـه (مقـال في المنهج) كما يلـي: فالقاعدة الأولى تنص على أن يخضع الإنسان لقوانين بلاده، وعاداتها، وأن يؤمن بدينها الذي وجـد نفسـه عليـه، وأن يجـاري العرف، والأوضاع القائمـة. أما القاعدة الثانية فتنص: على أن لا يشـترط الإنسـان أي يقين في الآراء المتعلقة بالميدان العملي، على أن يلتزم في سـلوكه بالسـير حسـب الرأي الذي اختـاره لنفسـه، وأن يبحـث فـي مختلف الميادیـن دون أن يتقيد فيه إلا بإحكام العقل الواضح، وان يكون ثابتاً في أفعاله متجنباً للشك، والتردد. أما القاعدة الثالثة: إن على الإنسان أن يجتهد في معالجة نفسه، والحد من رغباته، وشهواته لا في مغالبة الحظ، أو في مقاومة القدر أن أفكارنا ملـك لنـا نسـتطيع التحكـم فيها كما نشـاء، ومن ثم لا نأسـف على أي حرمان من الأشياء التي ليست في مقدورنا فننعم بالغنى والقوة والحرية، وسائر ضروب السعادة.

إن موقف (ديكارت) الأخلاقي وفهمه للحرية هو موقف نابع من

عقيدتـه الدينيـة، لأنـه كما رأينا يربط (الإرادة) بـ (الخطيئة الأولى) التي تؤكدهـا الكتـب المقدسـة والأديـان، وكذلك في محاولتـه لفهم الإرادة الإنسـانية وعلاقة حرية الإنسـان بالخير والشـر، لذا فأن (ديكارت) كتب في إحدى رسائله داعيا الإنسان إلى محبة الناس جميعا والتي هي جزء مـن محبـة اللّـه، وهو الباعـث عليها (تلك المحبة الفطريـة الطبيعية فينا التي لا ثواب عليها لأنها هبة من اللّه) داعيا إلى الثقة باللّه، والاعتماد عليه، وتسليم وجوهنا إليه حيث يقول: (إن من يسلم وجهه للّه يخرج عن أنانيته، ومصالحه الذاتية)، وهنا يقترب كثيرا من (الأشاعرة). ونجد فيما بعد هذه الفكرة تتطور بشـكل خلاق عند (سـبينوزا) الذي يطورها في كتابه (الأخلاق) إلى (الحب الإلهي) و(محبة اللّه) لأن (اللّه محبة).

الوقفة الثانية

سبينوزا..... الحرية باعتبارها وعيا للضرورة

حينما كان مؤسس العقلانية في الفكر الأوروبي الحديث (رينيه ديكارت 1596–1650) معتكفا في هولندا، ونشر دونما إشارة للمؤلف، خوفا من رجال الدين وقوى الظلام والانغلاق الأصولي في فرنسا، كتابه الخالد (مقال في المنهج) في العام 1637، كان (بندكت باروخ سبينوزا 1632–1677) يبلغ من العمر خمس سنوات فقط.

وبعد عشرين عاما من رحيل (ديكارت) عن عالمنا، وفي العام 1670 ينشر الفيلسوف الهولندي (سبينوزا) كتابه الشهير (رسالة في اللاهوت والسياسية) وبدون اسم المؤلف أيضا. ونتيجة للصخب وردود الفعل الهائجة ضده من قبل رجال الدين فأنهأحجم عن نشر كتابه الثاني (الأخلاق) الذي نُشر بعد أشهر من وفاته من قبل أصدقائه وتلامذته.

(سبينوزا) كما يرى (هاشم صالح) في كتابه (معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، دار الساقي، بيروت 2010): (الواقع أن سبينوزا هو فيلسوف التنوير قبل أن يظهر التنوير كحركة فكرية شاملة أو كتيار ضخم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فهو الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر – أي قبل مائة عام من ظهور فولتير، ديدرو، وروسو – كان قد واجه رجال الدين قبلهم وفي ظروف أشد صعوبة وخطورة. بهذا المعنى فهو الرائد الأول في صحراء شاسعة من الفكر حيث لم يكن أحد حوله لكي يدله على

الطريـق، أو يتفهـم همومـه، أو يتواصل معه). والحقيقة أن (سـبينوزا) لم يكن في صحراء شاسـعة من الفكر حيث لم يكن أحد يدله على الطريق، فقد كان معاصرا لعدد من الفلاسفة والفنانين أمثال: الفرنسي بليز باسـكال (1623–1662)، والإنكليزي جون لوك (1632–1704)، الفرنسـي نيقـولا مالبرانش (1638–1715)، الألمانـي جوتفريد لايبتنز (1656–1716)، بيير بايل (1647–1706) وفي عصره انتعشت الفنون حيـث كان معاصـرا للفنـان رامبرانت وكتاب المسـرح كورني وموليرٍ وغيرهـم. كمـا أن عصـر النهضة الأوروبية كان قد بدأ مع بداية القرن الرابع عشر تقريبا، لا سيما في إيطاليا رغم السلطان السياسي والديني والفكري للكنيسـة الكاثوليكية. كما شـهد القرن السـادس عشر ظهور نيقـولا مكيافيلـي (1469–1572) الذي نادى بضرورة فصل الدين عن السياسـة، كمـا شـهد ظهـور توماس مـور (1478–1535) الذي رسـم صـورة للمدينـة الفاضلـة في كتابه (يوتوبيا)، وظهور فرنسـيس بيكون (1561–1626) الذي يعد مؤسس العلم التجريبي والداعي إلى تحرير العقل من الأوهام، وحيث كان القرنان الخامس عشر والسادس عشر قـد شـهدا الثـورة العلميـة العظيمة فـي الكيمياء والفلـك والطبيعيات والرياضيـات وظهـور الاختراعـات العديـدة كالترمومتـر والبارومتـر والميكروسـكوب والتلسـكوب واكتشـاف الدورة الدموية وغير ذلك، وكان ذلـك بعـد ظهـور علمـاء أمثال كوبرنيـك (1473–1543) وكبلر (1571–1630) وغاليللـو غاليللـي (1564–1642) إلـى جانـب رينيـه ديكارت (1596–1650) الذي أطلق عليه الفيلسوف برتراند رسل في كتابه (تاريخ الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1977) لقب (أبو الفلسـفة الحديثة)، وبالتالي لم يكن (سـبينوزا) نبتة غريبة في صحراء.

في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) أشعل (سبينوزا) ثورة حقيقية في الفكر الديني والواقع السياسي. وكما يوضح (د. حسن حنفي) في مقدمة ترجمته للكتاب (للرسالة هدفان: الأول إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على الإيمان، أو بتعبير آخر، أن العقل هو أساس الإيمان، والثاني إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة، أي أن العقل أيضاً هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة).

وبالرغم من أن (سبينوزا) يناقش في تسعة عشر فصلا من كتابه المكون من عشرين فصلا تاريخ العبرانيين وكتبهم وأسفارهم المقدسة وأنه في الفصل السادس عشر يتناول فقط (مقومات الدولة، حق الفرد الطبيعي والمدني، حق الحاكم) وفي الفصل العشرين يتناول البحث حرية الفكر والتعبير ويعنونه (حرية الفكر والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة) إلا أن الكتاب يُعد واحدا من أهم الكتب التي أسست لبناء المجتمع المدني الحديث.

فكما يوضح (د. حسن حنفي) في مقدمته إن هدف رسالة (سبينوزا) كانت ليس فقط لدراسة الصلة بين الدين والدولة أو كما سماها (اللاهوت والسياسة)، وإنما أيضا لدراسة الصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية، من حيث أن اللاهوت ليس نظرية في اللّٰه فقط بل على أساسه تنشأ منظمة اجتماعية، وأن الدين ليس عقائد فحسب وإنما ينشأ عنه نظام سياسي، أن (سبينوزا) في رسالته بين أن (حرية الرأي) هي ضرورة للسلام الداخلي في الدولة(فحرية الفكر هي دعامة للرأي العام، والرأي العام هو الراصد لكل ما يحدث في الدولة خاصة في الأمور الداخلية).

الحق الطبيعي

في الفصل السادس عشر من كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة) يطرح (سبينوزا) مفهوم (حق الفرد الطبيعي والمدني) حيث يكتب: (نتساءل أولاً ما الحق الطبيعي لكل إنسان، بغض النظر عن الدين والدولة. أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتمياً على نحو معين). ويعلق (د. حسن حنفي) موضحا هذه الفقرة قائلا: (الحق الطبيعي ليس قوة أو سلطة شرعية يمتلكها الإنسان لأنه لا توجد في الطبيعة قوة شرعية أو لا شرعية، أي أنه حقه في المحافظة على وجوده وهو الحق الذي يتمتع به كل فرد).

(سبينوزا) يوضح فكرته أكثر: (الواقع أننا إذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة هي قدرة اللّٰه نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء). هذه الفكرة تتوضح أكثر في كتابه (الأخلاق) حينما يؤكد فيه بأنه ليس في الطبيعة خير أو شر لأن الخير والشر نسبيان، رغم أن الطبيعة لا تسير وفقا للعقل الإنساني أي أنها لا ترعى مصلحة الإنسان الفرد. وينظر (سبينوزا) لبعض جوانب الشقاء البشري حينما يؤكد بأن (الجميع يولد في حالة من الجهل المطبق، وقبل أن يستطيعوا معرفة الأنموذج الصحيح للحياة وممارسة الحياة الفاضلة، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتى لو كانوا على مستوى عال من التربية). كما أنه يستبعد بأن الناس يتركون أنفسهم لهداية العقل وحده، إذ تسيطر على كل فرد شهوته، وكثيرا ما يسيطر عليه البخل والغرور والحسد والكراهية إلى حد يستحيل معه سماع صوت العقل. ويحاول أن يقدم شرطه الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام

كل عقد احتراماً تاماً. هذا الشرط (هو أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلـى المجتمـع كل مـا لـه من قـدرة، بحيث يكون لهـذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شـيء، أي السـلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التـي يتعيـن علـى كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره، وإما خوفاً من العقـاب الشـديد. ويسـمى نظـام المجتمع الذي يتحقـق على هذا النحو بالديموقراطية. فالديموقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها. وتترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع في كل شـيء، لأنهم فوضوا له، بموجـب عقـد صريـح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله).

ينتبـه (سـبينوزا) لمـا قـد يفهم من ظاهر هذا الـكلام فيجيب: (قد يدعّـي مـدع أننـا بهـذا المبدأ نحيـل الرعايا إلى عبيـد، إذ أن العبد، كما يظـن النـاس، هـو مـن ينفذ أمر إنسـان آخـر، والحر من يفعل ما يشـاء. غير أن هذا ليس صحيحاً صحة مطلقة. فالواقع أن الفرد الذي تسـيطر عليه شهوته إلى حد أنه لا يستطيع أن يرى أو يفعل ما تتطلبه مصلحته الحقيقيـة، يكـون فـي أحط درجات العبودية، أمـا الحر فهو الذي يختار بمحض إرادته أن يعيش بهداية العقل وحده، أما السـلوك الذي يتحقق تلبية لأمر، أي بالطاعة، فمع أنه يقضي على الحرية على نحو ما، فإنه لا يجعل من يقوم به عبداً في الحال، بل أن الذي يجعله كذلك هو الدافع الموجـه للفعـل: فـإذا كانت غاية الفعل تحقيق مصلحة الآمر بالفعل، لا مصلحة الفاعل، يكون الفاعل عبداً لا يحقق مصلحته الخاصة أما الدولة أو نظام الحكم الذي لا تؤخذ فيه مصلحة الآمر بوصفها قانوناً أسمى، بل تراعى مصلحة الشعب كله – فمن الواجب ألا يعد من يطيع الحكم عبـداً لا يحقـق مصلحتـه الخاصـة، بل مواطنً، وعلى ذلـك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم، ففي مثل هذه

الدولة يستطيع كل فرد – إذا أراد – أن يكون حراً، أن يعيش بمحض اختياره وفقا للعقل).

غاية الدولة هي الحرية

في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) يركز (سبينوزا) على مفهوم (الحق الطبيعي) و(الدولة الديموقراطية) و(حرية الفكر والتعبير) من منظار علم السياسة ونظريات المجتمع المدني، بينما يركز في كتابه (الأخلاق) على (فلسفة الحرية). وفي كتابه الأول يقدم هذا المفكر الكبير رؤيته لغاية قيام (الدولة)، مؤكداً: (إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداماً حراً دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع وبحيث يتعاملون معاً دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة). ويمضي أكثر في تفكيك منظومة هذه الدولة وعلاقتها بالفرد فيكتب: (لما كانت أحكام الناس، إذا ما تُركوا أحراراً، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظرا إلى أن من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يمليه عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن

يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم).

في (رسالة في اللاهوت والسياسة) يركز (سبينوزا) على دور الفرد في الدولة وغاية الدولة وحرية التفكير والتعبير وجدل العلاقة بينهما، لذا فأنه يقترح في نهاية كتابه مبادئ ستة أساساً للدولة الديموقراطية، هي:

1. يستحيل سلب الناس حرية التفكير والتعبير.
2. لا يهدد الاعتراف بالحرية الفردية هيبة السلطة أو حقها.
3. لا يمثل التمتع بالحرية الفردية أي خطر على سلامة الدولة.
4. لا تهدد الحرية الإيمان بالأديان.
5. تعجز القوانين الصادرة على تنظيم الأمور النظرية.
6. ضرورة الحرية الفردية للمحافظة على السلام وعلى الأيمان وعلى حق السلطة العليا.

قوة المعرفة والحرية الإنسانية

هذا هو عنوان الفصل الخامس من كتاب (الأخلاق) المنشور بالألمانية (سبينوزا، الأخلاق - كتابات - رسائل، الترجمة إلى الألمانية كارل فوغل، منشورات كرونر - شتوتغارت، 1982) وفيه يقدم (سبينوزا) اثنتين وأربعين مقولة فلسفية وأخلاقية مع تقديم الدليل والإثبات لها.

المبدأ الأساس الذي تقوم عليها فلسفته في (الحرية) هي أن الإنسان جزء من الطبيعة وأنه موضوع يتميز بجانبين الأول طبيعي (فيزيائي) وآخر نفسي (سايكولوجي). صحيح أنه يعود إلى (ديكارت) في مفهومه للإرادة باعتبارها فعل يقود إلى الخطأ لكن مع نوع من القلب للمفهوم الديكارتي، فلديه أن (الرغبة) هي التي تشكل (ماهية الإنسان)، بل أن النفس البشرية ليست جوهرا مستقلا ومتميزا وإنما هي صوت الجسد وتجليه.

وفي كتابه المهم (سبينوزا، الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير، بيروت

2008) يقدم (د. زيد عباس كريم) تعليقه على هذا الجانب لدى (سبينوزا) قائلا: (هنا يقوم سبينوزا بمماهاة خطرة بين الجسد والنفس وبين الرغبة والفكرة. وهذا الجمع بين سجلين لا يمكن أن يجتمعا أبدا إلا إذا تخلينا في الوقت نفسه عن مبدأ المعقولية وعن مطلب الحرية. على اعتبار أن التصور الشائع للحرية يعني غياب الموانع والضرورات، وان الأفعال الإنسانية تتأسس على إرادة إنسانية حرة في أن تفعل ما تشاء، ويتأسس هذا التصور كله على فكرة الثنائية للنفس والجسد. فالقول بالثنائية يؤدي إلى علو النفس، وحرية الإرادة الإنسانية، إذ أن استقلالية النفس عن عالم المادة والضرورة يّمكن من اعتبار الإرادة الإنسانية حرة).

في المقولة الثامنة والأربعين من الفصل الثاني من كتاب (الأخلاق) يكتب التالي: (إن النفس لا تمتلك أية إرادة حرة أو مطلقة، وإنما هي مسيرة في هذا أو ذاك من خلال علة ما، والتي هذه بدورها مسيرة من خلال على أخرى، وهذه بدورها أيضا من خلال علة أخرى مسيرة، وهكذا إلى ما لا نهاية). ووفق فلسفة (سبينوزا) فأن العلة الحرة المطلقة الوحيدة هو الإله، وبالتالي فإن كل ما يحدث في الوجود يصدر عن قدرته اللامتناهية، أي أن كل ما يحدث في الوجود مرتبط بعلة إلى أن تصل الأشياء إلى اللّٰه الذي هو علة بدون معلول، وبالتالي فإن حرية الإنسان نسبية وأنه من المحال أن يكون حرا فكل حركة من مرتبطة بعلة خارجية.

إنه يؤمن بمبدأ (الحتمية) في مواجهة (حرية الإرادة) فهو يعتقد أن (حرية الإرادة هي وهم لأنه جهل مطبق بمبدأ السببية)، بل أنه لا يرى تعارضا بين (الحرية) ومبدأ (الحتمية)، فإذا ما كان الإنسان منسجما مع دواخله وطبيعته و(حتميته الباطنية) فإنه (حر)، بينما أنه ليس كذلك إذا ما تم التحكم به وتم إرغامه من الخارج وبالتالي فإن (اللّٰه وحده هو

الحر). إن هذا الموقف ينسجم أصلا مع موقفه الفلسفي فهو يؤكد في المقولة التاسعة والعشرين من الفصل الأول من كتاب (الأخلاق) والذي يحمل عنوان(عن الله) ما يلي: (في طبيعة الأشياء لا توجد أية صدفة، وإنما كل شيء تقرره ضرورة الطبيعة الإلهية بطريقة تحدد وجود وتأثير ذلك الشيء) – (النص بالألمانية)، بل أنه في المقولة الثانية والثلاثين يعيد تأكيده قائلا: (لا يمكن تسمية الإرادة دافعا أو فعلا حراً وإنما هي ضرورة)، علما أن (سبينوزا) يستخدم مفهوم (الإنسان الحر) مرات عدة في مقولاته ويشرح فهمه تعليقا على المقولة الثامنة والستين من الفصل الرابع المعنون (عن اللاحرية أو الإرغام الإنساني) قائلاً: (أنا أسمي الإنسان حرا وأقصد بذلك حينما يقوده العقل). وكذا يرد هذا المفهوم في المقولات 67، 68، 70، 71، 72، 73. وفيها جميعا يؤكد على أن (الإنسان الحر) هو الذي يعيش دائما وباستمرار بإرشادات العقل. ومن هنا فأن (سبينوزا) يرى بأن الإنسان يكون حرا حينما يدرك ويعي الأسباب والضرورات التي تقوده وتقود فعله، وبالتالي أن الحرية تعني وعي الضرورة، وإذا ما كان (سبينوزا) قد ركز أيضا على (الضرورة الإلهية) فأن (ماركس) أكد بعد قرنين من الزمان أيضا بأن (الحرية هي وعي الضرورة) بما في ذلك (الضرورة التاريخية).

إن مبدأ (الحتمية) الذي يؤكد عليه (سبينوزا) ينفي تمتع الإنسان بأية إرادة حرة، فحتى أفعاله التي يعتقد أنه حر في القيام بها هي في الجوهر نتيجة وتحصيل حاصل لضرورات كونية، لا سيما في تلك الأجزاء التي لها علاقة بالقوانين التي يسنها البشر وليس بالقوانين التي تتحكم بالوجود. وكما فسر (تيسير شيخ الأرض) الوهم البشري بحرية الإرادة والفعل بأنه نتيجة (حرية محتومة) وذلك في كتابه (الفحص عن أساس الأخلاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1989) قائلا: (إن ذلك الفعل لم يكن حرا بحرية مطلقة، بل بحرية محتومة

بحتميات كثيرة مختلفة: حتميات حاجاتنا العضوية وحتميات حياتنا الاجتماعية، وحتميات القوانين الاجتماعية، وحتميات القوانين الطبيعية. ولهذا كان الفعل الأخلاقي بالقياس إلى المعرفة محاولة تأليفية حرة تجتمع بين هذه الحتميات على وفق نماذج متعددة ومختلفة المستويات، يؤلفها كل فرد على وفق نظرته إلى الكون). وهذا ما يصفه (د. حسن حنفي) بأنواع (الجبر) التي تحيط بالإنسان.

الوقفة الثالثة

إيمانويل كانت وإرادة الحرية

من وعي الحرية إلى إرادة الحرية

إيمانويل كانت (1724–1804) هو فيلسوف التنوير الأكبر، بل أن (د. عبد الرحمن بدوي) يخصص له فقرة في موسوعته الفلسفية متحدثا عن (كانت) حيث يكتب جملة واحدة في الفقرة الأولى: أعظم فلاسفة العصر الحديث (الموسوعة الفلسفية، ج2، منشورات ذوي القربى، ط1، 2006).

في العام 1784 طرحت إحدى الصحف الألمانية على مفكري ألمانيا سؤالاً محدداً: ما هو التنوير؟ وكان رئيس تحرير الصحيفة من أصدقاء (كانت)، وقد ألح عليه بالإجابة من حيث أن شهرته كانت قد أطبقت على آفاق أوروبا، فجاء جوابه في صفحات قليلة، إلا أن هذا النص القصير صار من أهم نصوص التنوير الأوروبي. في هذا النص يكشف (كانت) عن مفهوم باعتباره (النقد بالمعنى العميق للكلمة)، لكن (التنوير) لا يمكن أن يكون بدون (الحرية)، فها هو يكتب: (لكي ينتشر التنوير فإنه لا يلزمنا سوى الحرية. وأقصد بها حق الإنسان في الاستخدام العلني لعقله في كل المجالات. ولكن عندما ألفظ هذه الكلمة أجدهم يصرخون من كل النواحي: لا تستخدموا عقولكم أيها الناس! الضابط في الجيش يقول: لا تستخدموا عقولكم، وإنما تدربوا على المناورات العسكرية. أو نفذوا ثم اعترضوا أو حتى لا تعترضوا أبداً! وموظف الضرائب يقول: لا تستخدموا عقولكم ولا تناقشوا وإنما

ادفعوا! والكاهن المسيحي يقول لنا: لا تستخدموا عقولكم ولا تجادلوا، آمنوا! وفي كل الحالات هناك حصر وتقييد للحرية). هذا الفيلسوف العظيم يختتم كتابه المهم (نقد العقل العملي) بعبارة نقشت فيما بعد على شاهدة قبره تقول: **السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي**. هذا الفيلسوف الذي مضى بالعقل إلى أقصى مدياته لم يتوان عن نقد هذا العقل.

الحديث عن مفهوم (الحرية) عند (إيمانويل كانت) يعني الحديث عن فلسفة الأخلاق لديه، وقد ترك لنا في هذا المجال ثلاثة كتب مهمة هي: تأسيس فلسفة الأخلاق، نقد العقل العملي، ميتافيزيقا الأخلاق.

في كتابه (**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) يكتب: (مِن كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثمّ ما يمكن أن يُعد خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلا **الإرادة الخيرة**). ولكي يوضح طبيعة هذه (الإرادة الخيرة) يستعين (كانت) بفكرة **الواجب** لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. وكما يوضح (د. ع. ر. بدوي) في (موسوعته الفلسفية) أن (كانت) (لا يقصد من ذلك أن الإرادة الخيرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل العكس، لأن الإرادة الخيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول والرغبات. إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الخيرة).

لكن ما هو (**الواجب**)؟ يوضح (كانت) بأن الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي، من حيث أن كل ما في الطبيعة يعمل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل (الإنسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة عن القوانين، أي وفقا لمبادئ، و(الواجب) هنا ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون، لكن ما هو هذا

القانـون الـذي علينـا احترامـه؟ ويجيب (كانت) على هذا السـؤال أيضا حينمـا يؤكـد بـأن الصفة المميـزة الجوهرية لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. **والقانون الأخلاقي** هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل علـى كل ميولـه. وهـذا يعـود بنا إلى (رينيه ديـكارت) في فهمه للإرادة والعقل. لكن لدى (كانت) أن (القانون الأخلاقي) ليس شـيئا مفروضاً علـى الإرادة مـن خارجهـا، بـل أن القانـون الأخلاقي ينبثـق من الإرادة نفسـها. لكـن هـذه **(الإرادة الحرة)** هي وليـدة **(الوعي بالحرية)**. و**(وعي الحرية)** هذا لا يمكن أن يسـبق **(وعي بالوجود)**، لأن السـؤال: هل أنا حر؟ لا يمكن أن يولد قبل السـؤال: هل أنا موجود؟ علما أن **(هيغل)** يضع **(الوعي بالحرية)** ضمن الأسئلة التاريخية والوجودية التي يطرحها الإنسـان من خلال علاقته بالعالم، بل هو يؤكد بأن **(التاريخ هو مسـار وعي الحرية بذاتها)**.

الحرية والمعرفة

يـرى **(كانـت)** بـأن كل معرفة عقلية تنقسـم إلى قسـمين، الأولى: معرفـة صوريـة تسـمى **(المنطـق)** وتتنـاول صـورة الفهـم والعقل نفسـه وقواعد الفكر بشـكل عام، أما الثانية فهي معرفة مادية وتتناول بالبحث موضوعـات بعينهـا والقوانيـن التي تخضع لها هـذه الموضوعات، وهي تنقسـم بدورهـا إلى قسـمين، فإذا كانت الموضوعـات والقوانين تخص الطبيعة فيسـمى **(علم الطبيعة)**، وإذا كانت الموضوعات والقوانين التي تخص الحرية فيسمى **(علم الأخلاق)** أو نظرية الأخلاق. إذن، فالحرية موضوع أخلاقي، حسب (كانت). فهو يؤكد في كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) بأن: (الأخلاقية تكمن في علاقة كل فعل بالتشـريع القانوني الذي يستطيع وحده أن يجعل مملكة الغايات ممكنة. ولكن هذا التشريع

ينبغي أن يوجد في الكائن العاقل نفسه وأن ينبثق من إرادته التي يكون مبدأها حينئذ هو المبدأ الثاني: ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مـع مسـلمة مـن شـأنها أن تكون قادرة على أن تصبـح قانوناً كلياً عاماً، وألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها في عين الوقت واضعة تشـريع كليّ عام عن طريق مسـلمتها، فإذا لم تتفق المسـلمات بطبيعتهـا مـع هـذا المبـدأ الموضوعي للكائنات العاقلـة بوصفها مصادر تشـريع كليّ عام، اتفاقاً ضرورياً، فإن الضرورة التي تقضي بالفعل طبقاً لذلـك المبـدأ يطلـق عليها الإلـزام العملي، أي الواجـب. والواجب، لا يكلـف بـه الرئيـس في مملكة الغايات، بل يلتزم كل عضو من الأعضاء بمقدار متكافئ).

يوضح (فكتور دلبوس) وهو أحد شارحي فلسفة (كانت) بأن علينا أن نفهم (الحرية) عند (كانت) بمعنيين: 1. الحرية بمعنى أنها والقانون شـيء واحد 2. الحرية كما يصادر عنها القانون، أي أن الحرية ليسـت ملكة تكون بها الإرادة المحضة مستقلة بذاتها بل هي (حرية الشخص) في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سـلطان التشـريع. وتبعا لذلك هناك (حريـة) يبرهـن عليهـا القانـون و(حرية) يصـادر عليها القانـون. ويعلق (بدوي) على تفسيرات (دلبوس) بأن (هناك (حرية) واحدة لها وظيفتان: أن تشـرّع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبق هذا التشـريع في سـلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقيا إلا بافتراض وجود الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حرٌ فـي أفعالـه، بمعنـى أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعـل وفقـاً لهـذه المبـادئ. إن الفاعل الأخلاقي يجـب أن تعمل تحت فكرة الحرية) (الموسوعة الفلسفية، ج2).

مملكة الغايات

ويوضح (**كانت**) مفهومه لما يقصد بـ (**مملكة الغايات**) قائلا: (أنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعـددة عـن طريق قوانين مشـتركة. ولما كانـت القوانين تحدد الغايات من جهة صلاحياتها لأن تكون غايات كلية عامة فإن من المستطاع، إذا جردنا الفروق الشـخصية بين الكائنات العاقلة وكذلك محتوى غاياتهم الجزئية، أن نتصور كلاً عما يشمل جميع الغايات" سواء في ذلك غايات جميـع الكائنـات العاقلة، بوصفها غايات في ذاتها، والغايات الشـخصية التي يمكن أن يضعها كل لنفسه" في وحدة منتظمة مترابطة، أي مملكة للغايات ممكنة الوجود بحسب المبادئ السابق ذكرها).

ومـن هنـا فإن (كانـت) يرى (الحرية) باعتبارهـا فكرة مجردة وان واقعيتهـا الموضوعيـة لا تظهر من خـلال القوانين الطبيعية، لكننا نعرف إمكانهـا لأن (حريـة الإرادة) هي شـرط القانون الأخلاقي. **فالحرية كما يـرى هـي المصـدر الـذي يصدر عنـه كل فعل أخلاقـي أصيل، أو حتى امتنـاع عـن الفعـل، فالحريـة ليسـت فاعلية وإنما إمكانيـة، ومن ثم فهي تحتـاج إلـى الإرادة لتتحـول إلـى فاعليـة، وهنا تغـدو الإرادة علة الفعل والحرية صفة له، كما يرى بعض المفسرين لفلسفة كانت.**

إن الإنسـان، فـي مملكـة الغايات، هو غايـة في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسـه، لأن الإنسـان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هـو مقـدس بذاتـه، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أسـاس اسـتقلال الإرادة بذاتها، بوصفها إرادة حرة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضـرورة قـادرة علـى الاتفـاق على ما يجب عليهـا أن تخضع له. كما يرى (د. عبد الرحمن بدوي) في شـرحه لفلسـفة (كانت) الأخلاقية في الموسوعة الفلسفية.

إن (كانت) يفكك (**وعي الحرية**) من خلال التوقف عند (**الإرادة**) (باعتبارها نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية، من حيث هي كائنات عاقلة، و(**الحرية**) ستكون هي الخاصية التي تمّيز هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها). فـ (الحرية) حسب (كانت) (هي خاصية تتصف بها (إرادة) جميع الكائنات العاقلة). وإن كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير(**فكرة الحرية**). (وإن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية) كما جاء في كتابه (**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) الذي ترجمه للعربية (**د. عبد الغفار مكاوي**).

وتتكشف (**الحرية**) إذا، وفق (**كانت**)، في قدرة الإنسان على ترك (**فعل**) ما وإتيان (**فعل**) ما وممارسة حرية (**الاختيار**) بين الأفعال، وهنا تكون الحرية أيضا هي الإمكانية التي تتيح للمرء أن يرتبط بالقانون الأخلاقي، أي بأن يأتي الفعل وفقا للقانون انطلاقا من حرية الإرادة، فالإنسان حُر في أن يجعل فعله فعلاً أخلاقيا، أي أن الحرية تحتاج إلى الإرادة لتتحول إلى فاعلية، أي تغدو الإرادة هي علة الفعل والحرية صفة له. وعلى هذا الأساس يؤكد (كانت) بأن الإرادة علة للفعل الإنساني. إذن (الإرادة) هي علة الفعل وتجسيد للقدرة على الاختيار.

وكما يوضح المفكر (**زكريا إبراهيم**) في كتابه (**مشكلة الحرية**): (تظهر فكرة الاختيار على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عنه، والاختيار هو الذي يحدد. إن الاختيار كما عرّفه التوحيدي في المقابسات: إرادة تقدمتها روية مع تمييز، أما الفعل الحُر - على حد تعبير الغزالي - ما يصدر عن الإرادة حقيقةً، بينما الفاعل الحر هو من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل وعلى سبيل الاختيار والعلم والمراد. ومحصلة كل هذا أن تصبح الحرية هي تلك الملكة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في

أفعاله عن إرادته هو، لا عن أي إرادة أخرى غريبة عنه).

بل إن (كانت) أوضح بأن الإرادة هي علة للفعل الإنساني لذلك فهي الأساس لوجود الأفعال التي يجترحها الإنسان في مجال الظواهر وتقوم عليه كل الأفعال الأخلاقية.

وقد تعرضت فلسفة (كانت) الأخلاقية لانتقادات (هيغل) ومن ثم (ماركس) وفي عصرنا من قبل (هابرماس)، من حيث أن الحرية لدى (كانت) تنتمي إلى العقل النظري، ولا يمكننا أن نحيط بها وإنما نقف على تجلياتها في الأفعال، بينما يرى (ماركس) بأن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، وان الوجود سابق على الوعي.

الوقفة الرابعة

هيغل.. الحرية.. الحق..
الرأي العام وحرية الصحافة

لا يمكن الحديث عن مفهوم (الحرية) لدى (هيغل) دون التوغل في (**فلسفة الحق**) لديه والتي لا يمكن فهمها دون فهم (**فلسفة الروح**) لديه التي هي الهيكل العام لمنظومته الفلسفية المهمة.

فلسفة الروح

وسنتوقف بشكل سريع وموجز ومكثف عند (**فلسفة الروح**) التي تنقسم لدى (هيغل) إلى ثلاثة أقسام: **الروح الذاتي، الروح الموضوعي، ثم الروح المطلق.**

(**الروح الذاتي**) هو الروح في حالة نعاس، لالتصاقه الشديد بالطبيعة، وهذا الجانب يدرسه (علم الأنثربولوجيا)، لكن بعدما ينقسم الروح إلى (**ذات**) و(**موضوع**) أي يصبح (**وعيا**) فإن علم (الظاهريات) هو الذي يختص لدراسته، إلى أن يصل (**الوعي**) إلى مرحلة عليا من العمليات العقلية كالمعرفة والتفكير والإرادة.

أما (**الروح الموضوعي**) فهو الروح وقد خرج من جوانيته وأوجد نفسه في العالم الخارجي، عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية كالقانون والأسرة والمجتمع المدني والدولة. وأخيرا (**الروح المطلق**) الذي هو مركب من القسمين السابقين.

وهنا يهمنا (**الروح الموضوعي**) من حيث يقوم على آخر فكرة وصل إليها (**الروح الذاتي**) وهي فكرة الإرادة الحرة، والمؤسسات

والمنظمات الاجتماعية التي تشكل شروط الحرية. وحيث يؤكد(هيغل) بـأن (**الـروح الموضوعـي**) يسـير فـي ثـلاث مراحل هـي: **مرحلة الحق المجرد أو الصوري، مرحلة الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير، ومرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية.**

وتقـوم مرحلـة (الحـق المجـرد) علـى مفهـوم (**الشـخصية**) التـي هـي (**الأنـا**) الفرديـة التـي تعي ذاتها، وتعرف نفسـها بوصفهـا (**ذاتا**). فـ (**الشـخص يختلف اختلافا أساسـيا عن الذات. طالما أن "الذات" هي فحسـب إمكانيـة الشـخصية، فـكل كائـن حي من أي نـوع هو ذات. أما الشـخص فهـو ليـس ذاتاً فحسـب لكنـه ذات واعية بذاتيتهـا**)، كما يؤكد (هيغل).

طبعا يقسـم (هيغل) **الحق المجرد** إلى ثلاثة أقسـام هي: **الملكية، التعاقد، الخطأ**. وفي الملكية تجسد الإرادة كليتها في الاستيلاء المباشر على الأشـياء المباشـرة التي نسـميها (ملكنا). أما في العقد فهو علاقة صريحة بين إرادة وإرادة، وأطراف التعاقد هم (ملاك ملكية).

لا يبتعـد (هيغـل) كثيـرا عن (كانـت) لكنه كان أكثر وضوحا، ففي كتابه (**أصول فلسفة الحق**) يوضح في إضافته على الفقرة (15) بأنه (**إذا ما سمعنا من يقول إن تعريف الحرية هو القدرة على أن تفعل ما تشاء، فإن هذه الفكرة لا تُعد سـوى دليل يكشـف عن عدم نضج عقلي كامل لأنها لا تتضمن ولا حتى معرفة غامضة عن الإرادة الحرة بصفة مطلقة، أو عن الحق، أو عن الحياة الأخلاقية... الخ**).

إن (هيغل) يستخدم تقريبا مصطلحات (كانت) نفسها لكنه بطريقة تتوافق مع فلسفته ومنظومته الفلسفية، فها هو يكتب في الفقرة (45) من كتابه الآنف الذكر ما يلي: (قوام الحياة أن تكون لك سلطة خارجية على الشـيء، أما جانب المنفعة الجزئية فهو أن تجعل شـيئا ما ملكا لقضاء حاجة طبيعية أو دافعا أو نزوة، وهكذا تُشبع المنفعة الجزئية عن طريق

الحيازة، لكني أنا نفسي بوصفي إرادة حرة فأنا هدف لنفسي فيما أملك، وبذلك أكون أيضا أول مرة إرادة فعلية. وهذا هو الجانب الذي يشكل مقولة **الملكية** وهو العامل الحقيقي السليم في الحيازة).

إن المـادة (19) مـن الإعـلان العالمـي لحقـوق الإنسـان الذي تم إقـراره فـي العـام 1948 ينظـر إلى حرية التعبيـر والوصول إلى المعلومة ونشـرها، باعتباره (**حقا**) للإنسـان الفرد. وهنا، وعودة إلى فهم (هيغل) لمفهوم (**الحق**) نجده يشير في الفقرة (29) من كتابه: (المراد بالحق هو الوجـود، أيـاً كان نوعـه، الذي يجسـد الإرادة الحرة، ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة).

بمعنـى أن (الحـق) هو تجسـيد للإرادة. كمـا أنه يوضح في مكان آخر بأن (الروح تكون في البداية عبارة عن ذكاء ثم تمر بمجموعة من التعينـات مـن الشـعور إلـى التفكير عن طريق التمثـل، إلى الفكر بمعناه الدقيـق، وذلـك هـو الطريـق الذي تقطعه حتى تنتـج ذاتها كإرادة، وهذه الإرادة بوصفهـا روحـاً عملية بصفـة عامة هي حقيقة الذكاء أو المرحلة التالية لها).

مفهوم الإرادة

إن (هيغل) يفكك مفهوم الإرادة موضحا في الفقرة (5): (تتضمن الإرادة أولاً عنصـر اللاتعيـن الخالص أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا فـي ذاتهـا الـذي يعني غيـاب كل قيد وكل مضمون سـواء أكان حاضرا حضوراً مباشـراً بالطبيعة، أو بواسـطة الحاجات والرغبات والدوافع، أم كان معطى ومحددا عن طريق الوسائل أيا كان نوعها).

وهنـا يوضـح (**د.إمام عبـد الفتاح إمام**) مترجم (هيغل) معلقا على هـذه الفقـرة بمـا يلـي: (هناك جانبان للإرادة: جانب الشـكل أو الصورة

ثـم المضمـون. وهيغـل يتحدث هنا عـن الجانب الأول تتميز فيه صورة الإرادة عن مضمونها. وتلك هي الإرادة في ذاتها، وهي تعتمد على أن الإنسـان يدرك نفسـه بوصفه مسـتقلاً عن الأشياء وبالتالي قادراً على أن يجرد نفسـه من كل شـيء، بحيث لا يرتبط إلا بذاته فحسـب، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي الذي يتحرر من كل قيد ولا يرتبط إلا بذاته ارتباطا خالصا).

إن (هيغل) يعتقد أن الحرية هي نشاط الإرادة ففي الفقرة 4 من (فلسفة الحق): (أساس الحق هو الروح بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي التي تكون حرة بحيث تشـكل جوهـر الحـق وغايتـه فـي آن معاً، في حين أن نسـق الحق هو مملكة الحريـة وقـد تحققـت بالفعـل أو هو عالم الـروح وقد خرج من ذات نفسـه على أنه طبيعة ثانية). ويفسـر (ميشـيل متياس) في كتابه (هيغل والديموقراطيـة، ترجمـة د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام، التنويـر، بيـروت 2010): (إننا عندما نفكر في الإرادة لا نملك إلا أن نفكر في الحرية أيضا. والعلاقة بين هذين التصورين تشـبه العلاقة بين الثقل والمادة، فالثقـل ليـس صفـة عرضية للمادة لأننا لا نسـتطيع أن نفكر في المادة بـدون التفكيـر فـي الثقل: "ويمكن أن يقال إن المادة هي الثقل نفسـه أو الوزن ذاته. فالثقل يشـكل الجسـم وهو نفسـه الجسـم. وتلك هي الحـال نفسـها مـع الحريـة والإرادة. مـا دام الكائن الحـر هو الإرادة، فـالإرادة بـدون الحريـة هـي كلمـة فارغة جوفاء، في حيـن أن الحرية لا تكـون موجـودة بالفعـل إلا بوصفهـا إرادة، بوصفها ذاتا بالفعل"... لكن الإرادة لا يمكن النظر إليها على أنها شيء منفصل عن الروح أو مضاد لها. فالإرادة مثل التفكير أو الذكاء هي نشاط للروح، وأنا أقول إنها نشاط لكي أؤكد أننا لا نستطيع أن نتخيل "أن الإنسان نصفه فكر ونصفه إرادة، وأنه يحتفظ في جيب بالفكر وفي جيبه الآخر بالإرادة،

لأن ذلك لن يكون سوى فكرة حمقاء، أو تصور أجوف" فالتفرقة بين هذين الجانبين فيما يقول هيغل ليست سوى تفرقة بين جانب نظري وجانب آخر عملي).

بيد أن (هيغل) لا يفصل بين (**الإرادة**) و(**التفكير**) فحرية الإرادة لديه ما هي إلا (**حرية الفكر**) فهو يضيف على الفقرة (5) ما يلي: (إن أولئك الذين ينظرون إلى التفكير على أنه مَلَكة خاصة تتميز عن الإرادة بوصفها مَلكة خاصة أخرى، وحتى أولئك الذين يواصلون الجدال فيذهبون إلى أن التفكير ضار بالإرادة لا سيما الإرادة الخيرة - سوف يكتشفون في الحال، ومنذ البداية أنهم يجهلون طبيعة الإرادة جهلا تاما). يؤكد (ميشيل متياس) في كتابه الآنف الذكر الآتي: (الموقف النظري قائم في عملية التفكير، فعندما أفكر في موضوع ما تكون لدي فكرة عنه، والفكرة جزء مني وهي تنتمي إلى وعيي، فهي موجودة داخل الروح، ومن ثمّ فعندما أنفذ إلى الموضوع من خلال عملية التفكير، عندما أفكر فيه في تمام ماهيته فسوف يكف الموضوع عن أن يكون آخر، ويصبح جزءاً مني تماماً... أما الموقف العملي، فهو يبدأ، من ناحية أخرى، بالتفكير لكنه يترجم الفكرة إلى فعل، ويدفع المرء إلى تحويل الفكرة إلى واقع عن طريق التجربة. ومن ثم يتسم الموقف العملي بأنه مجال الفعل الذي أحدد فيه نفسي على نحو عيني في هدف محدد أو غرض أو رغبة ما. وما أحققه في فعلي كان في الواقع موجوداً في عقلي (أو روحي) من قبل، وما الفعل إلا تحقيق للغرض الذي فكرت فيه وسعيتُ نحوه. وذلك يُبين، في رأيي، أن الإرادة لا يمكن أن توجد بغير فكر أعني بدون الروح لأنها تحدد نفسها في البداية داخلياً، أعني ذاتياً، فما أريده يوجد أولاً في ذهني كفكرة، وكموضوع للتفكير، وبعد ذلك عندما أعمل تتحول الفكرة لتصبح ماهية فعلي).

أمـا فـي **الأخـلاق الذاتيـة أو أخـلاق الضمير** فهي حسـب (هيغل) تصور الجانب الواقعي للفكرة الشاملة للحرية. ففعل الإرادة الذاتية هنا يفتـرض موضوعـا خارجيـا والإرادة هنـا تتحمل مسـؤولية عملها بصفة عامة. **(الغرض والمسؤولية)**، ثم **(النية والرفاهية)**، و**(الضمير والخير)**.

وهنا يؤكد (هيغل) بأن (الخير والخير وحده، هو ما له قيمة بالنسبة للإرادة الذاتية، وهذه الإرادة الذاتية لا قيمة لها ولا كرامة إلا من حيث اتفاقهـا مـع الخيـر فـي النيـة والتقديـر)، كما جاء في الفقـرة (131) من (أصول فلسفة الحق). و(الضمير الحق هو استعداد الإرادة أن تفعل ما هـو خيـر علـى نحـو مطلق. وإذن فإن للضمير مبـادئ محددة ثابتة وهو يعي هذه المبادئ بوصفها واجباته وتحديداته الموضوعية الواضحة. فإذا ما أختلف الضمير عن مضمونه (الذي هو الحقيقة) فإنه لا يكون سوى الجانـب الصـوري مـن نشـاط الإرادة التي - بوصفهـا هذه الإرادة - لا يكون لها مضمون خاص بها) كما جاء في الفقرة (137).

ويضيـف (هيغـل) لهذه الفقرة شـرحا إضافيـا: (الضمير هو التعبير عن الاسم المطلق للوعي الذاتي بالذات في أن تعرف بذاتها وفي ذاتها ما هو حق وما هو ملزم، وأن تعترف فقط بما عرفت على هذا النحو أنها تريده بوصفه حقاً ملزماً، والضمير على هذا النحو من حيث هو وحده المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق هو شيء مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه). إن الضمير عند (هيغل) ملكة نقدية تقييمية عقلية متأنية. ولن يستطيع المرء أن يكون له هذا الضمير أو أن يعيش طبقاً له ما لم يكن حـراً. إنـه قـوة إبداعيـة فـي طبيعة الإنسـان، وإصدار الحكـم الأخلاقي السـليم يتطلـب بصيـرة وذكاء ومهارة واسـتعداداً أخلاقيـاً للفضيلة، كما يؤكد (ميشيل متياس).

وفـي ملحـق وضعـه (هيغل) للفقـرة (57) يؤكد: (إننـا حين نعزو

للإنسان حرية مطلقة، فإن جانباً من جوانب هذه القضية يعني في الحال إدانة للعبودية. ومع ذلك فلو كان هناك إنسان عبد فإن إرادته الخاصة هي المسؤولة عن عبوديته تماماً مثلما أن إرادة شعب ما هي المسؤولة عن استعباده، وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم).

واستنادا لفهم (هيغل) للحرية بوصفها فكرة وأن الحق هو تجسيد للإرادة الحرة، وتأكيده على ارتباط الفكر بالإرادة، وأن التجسيد الفعلي للإرادة الحرة هذه يمكن من خلال الملكية التي هي حسب تعبيره هي تموضع للإرادة أو هي الإرادة حين تصبح شيئا خارجيا عن ذاتها، فأن الحق هنا هو تجسيد للحرية بوصفها فكرة، علما أن (هيغل) لا يغفل هنا أن يشير بأن لكل مرحلة في تطور فكرة الحرية حقها الخارجي، لأنها تجسيد للحرية في إحدى صورها الجزئية.

الفعل الأخلاقي

إن هناك إذن ثلاثة شروط للفعل لكي يكون أخلاقياً: أولاً: لا بد للشخص الذي يقوم بالفعل أن يكون قادراً على تحمل مسؤوليته. ثانياً: لا بد أن يكون الفعل غائباً. ثالثا: لا بد أن يكون الفعل خيرا.

وفيما يخص (المسؤولية) فالفعل لا يكون أخلاقيا ما لم يصدر عن إرادة مسؤولة، والمسؤولية عند (هيغل) تعني (الاستعداد للمحاسبة)، بمعنى الاستعداد لتحمل نتيجة الفعل ثواباً أو عقاباً، مثلما تعني تنفيذ الإرادة للفعل، وكذلك تعني الحرية في تنفيذه.

أما فيما يخص (النية)، فتعني لكي يكون الفعل أخلاقيا يجب أن تكون النية حاضرة. فمن حق الإرادة الحرة أن تعرف ما الذي تنويه في فعلها. لكن يجب أن لا ينظر إلى النية على أنها قوة مستقلة تدفع الإنسان للقيام بفعل ما. ويفسر (ميشيل متياس) ذلك بقوله: (إن ما ينويه

الإنسـان هو، بمعنى ما، العامل السـببي الذي يجعله يقوم بفعله بطريقة معينة. لكن سوف يكون من الخطأ النظر إلى هذه النية على أساس أنها متصلة أو محايدة للفعل، وإنما هي، على العكس، روح الفعل، وهي ما يعطيـه طابعـه الأخلاقـي والاجتماعي والعقلـي. لأن النية تعني أن يعلن الإنسان صراحة عن اهتمام شخصي ثم يسعى في تحقيقه. وما أن تعلن النية حتى تصبح غاية وتظل الغاية مجردة أو كلية قبل تحقيقها. وتصبح واقعية فعلية وعينية بعد أن تتحقق).

وأخيـرا، لكـي يكـون الفعـل أخلاقيـا يشـترط فيـه أن يكـون خيرا علـى نحـو مطلـق أو كلـي. أي إن الفعـل لكـي يكون أخلاقيـا أو خيراً فإن الشـخص الذي يقوم به لا بد له أن ينجزه أيضا على أسـاس مبدأ الخيريـة. وهنـا يؤكـد (هيغل) بـأن إرادتي الذاتية (لا قيمة لها ولا كرامة إلا من حيث اتفاقها مع الخير في النية والتقدير).

المجتمع المدني

لكن من الضروري هنا أن نوضح بأن فلسـفة الحق لدى (هيغل) تتضمـن المنطـق وفلسـفة السياسـية في تداخل وتجانـس كبير، فالمنطق الـذي يهتـم بدراسـة العقـل الخالص ويفكك نسـيجه ومركباتـه في ذاته ولذاتـه، ينقسـم لـدى (هيغـل) إلى ثلاثة أقسـام هي: الوجـود، الماهية، الفكرة الشاملة. إلا أن الفهم الجدلي لحركة العقل هو تموضعه وتجسده فـي مؤسسـات المجتمـع العينية هو في الجوهـر انعكاس لتطور الروح، من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية، وأخيرا إلى الحياة الأخلاقية أو الأخـلاق الاجتماعيـة التـي تجد في الأسـرة، المجتمع المدني، والدولة وجودها الفعلي. وهو ما يشـكل الفلسـفة السياسـية لدى (هيغل). حيث يؤكـد فـي الفقـرة (142): تعبـر الحيـاة الأخلاقية عن فكـرة الحرية وقد أصبحت من ناحية خيراً حياً، هو الخير المزود في وعيه لذاته بالمعرفة

والإرادة، والتحقق بفعل هذا الوعي الذاتي).

ولسنا هنا بمعرض شرح وتفسير فلسفة (هيغل) بكاملها، لكننا أردنا أن نرسم الخطوط العريضة لها لنصل إلى فهمه (للحرية)، لا سيما في القسم الخاص بـ (المجتمع المدني). فهو يرى بأن هذا المجتمع يتضمن ثلاث لحظات هي: توسط الحاجة وإشباع الفرد لها من خلال عمله، وهو ما أطلق عليه اسم نظام الحاجات، ثم التحقق الفعلي للمبدأ الكلي للحرية وهو حماية الملكية من خلال ممارسة العدالة، وأخيراً الاحتياط ضد الجوانب العرضية التي لا تزال كامنة في نظام الحاجات وممارسة العدالة ورعاية المصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصلحة مشتركة عن طريق الشرطة والنقابة، كما جاء في (الفقرة 188).

وكما يرى (**د.إمام عبد الفتاح إمام**) في تعليقاته على النص الهيغلي: (يرى هيغل أن تنظيمات المجتمع المدني لا تعني إلا حق الملكية، ولا بد من تنظيم الطبقات بقوة خارجة أقوى من الأجهزة الاقتصادية، وتؤدي هذه إلى تمهيد الطريق للانتقال إلى التنظيم السياسي للمجتمع).

إن (الحق) كما قدمنا هو تجسيد للإرادة الحرة، لكن (هيغل) في حديثه عن (المجتمع المدني) يطور هذه الفكرة حيث يكتب في الفقرة (211) تحت عنوان الحق بوصفه قانونا: (يصبح مبدأ الحق قانونا عندما يوضع في وجوده الموضوعي، أعني عندما يجعله الفكر متعينا من أجل الوعي، ومعروفا على أنه ما هو حق وصحيح، وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح قانوناً وضعياً بصفة عامة).

فلسفة (هيغل) السياسية تتجلى بوضوح في حديثه عن (الدولة)، وهي لديه (الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر، في ذاتها، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في

العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه)كما جاء في الفقرة (257).

الرأي العام

إن (هيغل) في حديثه عن (الدولة) يتوغل في إشكاليات المجتمع الحديث التي بعضها لا يزال قائما، بل وربما كانت في زمانه بشكلها الجنيني بينما هي في عصرنا صارت من أهم إشكاليات عصرنا، وأقصد هنا مفاهيم مثل (الرأي العام) و(حرية التعبير) وغير ذلك. ففي الفقرة (316) يؤكد هيغل: (تعتمد حرية الأفراد الذاتية الصورية على أنهم يكونون آراءهم الخاصة وأحكامهم الشخصية، ويعبرون عنها فضلاً عن توصياتهم في شؤون الدولة، وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعي فيما نطلق عليه اسم الرأي العام الذي يرتبط فيما هو كلي وجوهري، وحق بضده، أعني بما هو جزئي وآراء شخصية للكثرة أو المجموع. وإن الرأي العام على نحو ما هو موجود هو تناقض ذاتي صارخ للمعرفة بوصفها ظاهراً، وللماهوي الذي يعرضه مباشرة على أنه غير ماهوي).

ويستمر (هيغل) في تبيان فهمه وتوضيح فكرته في الفقرة (317) التي تليها: (ومن ثم فإن الرأي العام هو مستودع، لا فقط للحاجات الأصلية والميول الصحيحة في الحياة العامة، بل أيضا هو مستودع لمبادئ العدل الجوهرية الأزلية أعني المضمون الحقيقي للدستور كله وللتشريع، والحياة الاجتماعية والوضع العام للدولة في صورة الحس المشترك (أعني المبادئ الأخلاقية الأساسية المتغلغلة فينا على شكل أحكام مبتسر) وفي الوقت ذاته عندما تنبثق هذه الحقيقة في الوعي، ويتجسد في قواعد عامة، فإنه يقتحم التفكير التمثلي، سواء أكان موجوداً بذاته أم مدعوماً بحجج عينية حول الحاجات المطلوبة، والشؤون العامة، وتنظيم الدولة، وعلاقات الأحزاب الموجودة في هذا التنظيم - فيتغلغل

فيه كل الآراء العارضة عن طريق جهله وفساده، وأخطاء أحكامه وزيفها وفي دراستنا لهذا الرأي لا بد أن ندرس الوعي بالاستبصار والاعتقاد اللذين يتعلقان بشخص ما، وكلما تعلق الرأي بصاحبه أكثر ازداد مضمونه سوءاً، إذ ما أسوأ مضمون ما هو شخصي وخاص على نحو تام. ذلك لأن العقلي هو من ناحية أخرى، ما هو كلي على نحو مطلق، على حين أن الرأي يفاخر بما هو جزئي وخاص).

ومن الواضح إن موقف (هيغل) من (الرأي العام) سلبي ففي رأيه أن الرأي العام يحتوي على كل أنواع الحقيقة والكذب، رغم إقراره بأن الرأي العام هو الطريقة غير المنظمة التي تُعرف بواسطتها آراء الناس ورغباتهم.

حرية الصحافة والتعبير

ويتوقف (هيغل) عند مفاهيم أخرى مثل (حرية الاتصال والصحافة والتعبير)، فها هو يقول في الفقرة (319): (حرية الصحافة والاتصال والكلمة المنطوقة، والأولى تفوق الثانية وتتخطاها من حيث مدى الاتصال، وإن كانت تتخلف عنها من حيث الحيوية - وإشباع هذه الرغبة النهمة هي أن نقول ما يقوله شخص ما وأن نكون قد قلنا رأينا، يتأكد على نحو مباشر بواسطة القوانين، والقوانين الداخلية التي تراقب وتشرف بل وتعاقب التطرف فيها، ولكنه يتأكد، على نحو غير مباشر، بواسطة الطابع غير الضار الذي يكتسبه كنتيجة أساسية لعقلانية الدستور وقوة الحكومة واستقرارها، وكذلك بعد نشر مناقشات المجالس النيابية). وطبيعي أن (هيغل) دوّن أفكاره هذه في نهاية القرن الثامن عشر حيث لم يكن هناك إذاعة أو تلفزيون أو إنترنت، وبالتالي كانت الصحف هي الوسيلة الأبرز بين وسائل الاتصال الجماهيري.

لقد كتب (هيغل) أفكاره في عصر الثورة الفرنسية وبيان حقوق الإنسان الذي أعلنته الثورة آنذاك، وبالتالي فأنه اقتحم المجال السياسي

ومشاكل عصره، فتوقف عن (حرية الصحافة) بشكل نقدي حيث كتب ما يلي: (إن تعريف حرية الصحافة بأنها حرية الكلام والكتابة، لكل ما يحلو لنا، يوازي تعريف الحرية بما هي كذلك بأنها: حرية أن نفعل ما يحلو لنا. إن التعريف من قبل يرتد ليصبح أفكاراً سطحية وهمجية لا علاقة لها بالثقافة بتاتاً). لكنه أيضا يتوقف بشكل مباشر عند تأثيرات الثورة الفرنسية وإعلان مبدأ حرية النشر والتعبير ليكشف محاسن الحرية من الناحية السياسية، إذ يكتب: (لقد تحولت حرية الكلام في فرنسا لتصبح أقل خطورة بكثير جداً من الصمت الذي يُفرض بالقوة، لأن الخوف يجعل الناس في هذا الصمت يحصرون اعتراضاتهم في شيء ما، على حين أن الحجاج والمناقشات يفتح أمامهم متنفساً ويقدم لهم قدراً من الإشباع، وتلك بالإضافة إلى ذلك، وسيلة يمكن أن يدفع بها الشيء إلى الأمام قدما في سهولة ويسر). وهنا يتلمس (هيغل) الملامح الأولى لما يتطور لاحقا في (علم النفس الاجتماعي) و(نظريات التأثير الإعلامي).

بل هو يتوغل أكثر ليتوقف عن الضرر الذي يحدث عن طريق التحريض على القذف أو الطعن بالكتابة أو الكلام فيكتب: (القول بأن الطعن في شرف إنسان ما، أو الافتراء عليه، أو سبه، أو التشهير بالحكومة، ووزرائها، وموظفيها، أو الملك شخصياً، وتحدي القوانين والسخرية منها، والتحريض على التمرد.. الخ الخ، ذلك كله جرائم أو جنح حسب تدرجها وأنواعها المتعددة، ومن ناحية أخرى فإن الدرجة العالية التي تتسم بها هذه الأفعال من حيث صعوبة الجزم أو الفصل فيهما بفضل عنصرها الذي تجد فيه التعبير عن نفسها، لا يلغي الطابع الأساسي لهذه الأفعال، بل أن النتيجة الوحيدة لهذه الصعوبة هي أن الحقل الذاتي الذي اقترفت فيه هو الذي يحدد كذلك طبيعة رد الفعل وصورته على الإهانة).

نقد فلسفة القانون عند هيغل

يُعد (ماركس) من أبرز نقاد (فلسفة الحق) عند (هيغل)، لا سيما في مخطوطاته الأولى التي كتبها في عمر الخامسة والعشرين ومن خلال أطروحته الدراسية عن هذه الفلسفة. وفي كتابه **(ما بعد ماركس)** يشير الباحث **(د. فالح عبد الجبار)** إلى غياب نظرية متكاملة عن الدولة لدى (ماركس)رغم أن (الدولة) لديه هي نقطة المبتدئ ونقطة المنتهى، فيطرح السؤال المهم التالي ثم يجيب عليه: (أين يرتكز نقد ماركس لهيغل؟ تركز ملاحظات ماركس النقدية، النافذة، في اتجاهين. الأول نقد المنهج المثالي، أي ما يسميه ماركس قلب الذات إلى موضوع، والموضوع إلى ذات، قلب الحامل والمحمول، إحلال الواحد محل الآخر، تحويل الجوهر إلى عرض، والعرض إلى جوهر. مرد هذا أن منهج هيغل، حسب تعبير ماركس، غارق في الصوفية البانثائية (وحدة الوجود) المنطقية، النزعة الصوفية اللانقدية، والنزعة اللانقدية، والنزعة الموضوعية اللانقدية، أي باختصار نقد الفلسفة التأملية. الاتجاه الثاني لمعالجة ماركس ينصب على موضوعة انفصال المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، انفصال المالك (في المجتمع المدني) عن المواطن (في المجتمع السياسي = الدولة)، انفصال عالم الحاجات والإنتاج عن عالم الحقوق السياسية. يسلط ماركس نيران نقده على بناء الوحدة المصطنعة، عند هيغل، بين الاثنين. فالدولة تبدو له بمثابة استلاب، أنها ليست الفكرة متجسدة، إنها ليست مشتقة من الفكرة المطلقة، إنها ليست العام الذي يوحد في جوفه الجزئي، إنها الاستلاب متجسدا).

لكن **(د. فالح عبد الجبار)** ينتقد (هيغل) لعدم التناسب بين عرض المجتمع المدني وعرض الدولة كجماعة قومية محددة. والحقيقة أن (هيغل) كرس للمجتمع المدني (74) فقرة (من الفقرة 182 إلى 256) وهذا ليس بالقليل، ناهيك أن (هيغل) كان لديه موقف سلبي من

(**المجتمـع المدنـي**) الـذي يقـوم لديـه علـى تفـكك الأسـرة، لأن الفرد داخـل الأسـرة يظـل فـرداً فـي كلية صغيرة هي الأسـرة التـي تكون هي غايته الكلية، بينما تفكك الأسـرة يعني انفراط عقد أعضائها، اسـتقلال شخصياتهم التي لكل منها غاية في ذاتها ولا تعترف بأي غاية لسواها، بـل تعامـل الآخرين على أنهم وسـائل لتحقيـق غاياتها. ففي (**الملاحق**) التي أضافها (**ادورد جانز**) في العام 1833 من مذكرات طلاب (هيغل) الذين كانوا يدونون محاضراته بدقة والتي حاول فيها أن يفسر نصوصه لهـم والتـي ترجمهـا (**د.إمام عبد الفتاح إمام**) في ترجمته العربية لكتاب (**أصول فلسـفة الحق**)، يذكر (هيغل) في ملحقه للفقرة (182) ما يلي: (مرحلـة المجتمـع المدنـي – وهي مرحلة الاختلاف – تقع وسـطاً بين الأسرة والدولة حتى لو جاء تكوينه متأخراً في الزمان عن تكوين الدولة فلأنـه يفتـرض سـلفا – بوصفه مرحلة الاختـلاف – الدولة، وفضلاً عن ذلـك فـإن خلـق المجتمع المدني هو إنجاز العالم الحديث الذي أعطى للفكرة لأول مرة جميع التحديدات التي تستحقها، ولو أن الدولة ظهرت كوحدة من الشخصيات المختلفة، أو كوحدة هي أشبه بالشركة فحسب، فـإن المقصـود عندئـذ حقاً هو المجتمع المدني، ولم يكن في اسـتطاعة كثير من المشـرعين الدسـتوريين المحدثين أن يقدموا نظرية عن الدولة سوى هذه. إن كل عضو في المجتمع المدني هو غاية نفسه الخاصة ولا شيء غير ذلك يعنيه. غير أنه لا يستطيع أن يبلغ المجال الذي تقع فيه غايته بغير الاتصال بالآخرين، غير أن الغاية الجزئية تتخذ صورة الكلية مـن خـلال هـذه العلاقـة بالناس الآخرين وهي تتحقـق في نفس الوقت الذي يتحقق فيه رخاء الآخرين وسـعادتهم وما دامت الجزئية مشـروطة بالضـرورة الكليـة فـإن دائـرة المجتمـع المدني كلها هي أرض التوسـط حيـث توجـد أدوار حـرة لـكل طبـع وسـجية، وكل موهبة، لـكل حادثة ميلاد وضربة حظ، وحيث تتدفق أمواج الانفعالات الطاغية ولا ينظمها

سـوى العقـل الـذي يومض من خلالهـا والجزئية المحـددة بالكلية هي المعيار الوحيد الذي ينمى بواسطته كل عضو جزئي سعادته الخاصة).

أما النقود الأخرى لنظرية الدولة عند (هيغل) فقد نجد لها وقفات مهمـة عنـد (**هربـرت ماركوزه**) في كتابه (**العقل والثورة - هيغل ونشـأة النظرية الاجتماعية**) التي ترجمه إلى العربية (**د. فؤاد زكريا**). كما نجد أن (**نيكوس بولانتزاس**)في كتاب (**نظرية الدولة**) يحاول أن يلخص ويكثف كل النقـود لفلسـفة الحقـوق والدولـة لـدى (هيغـل) فيكتـب: (القانون قـدم نفسـه فـي مرحلـة متأخـرة جداً - مـع الدولة الرأسـمالية وتكوينها التاريخي - كحد أمام عسـف الدولة وكعقبة في وجه شـكل محدد من ممارسـة العنف. ولقد فُهمت (**دولة القانون**) هذه كنقيض للسـلطة غير المقيـدة، فخلقـت بذلـك وهم ثنائيـة القانون/ الإرهـاب. وجد القانون والقاعدة الناظمة وجوداً دائما لدى تكوين السلطة: فالدولة الآسيوية أو الاستبدادية، ودولة ملاك العبيد (روما وأثينا)، والدولة الإقطاعية تأسست جميعها على الحق والقانون - من القانون البابلي والآشوري إلى القانون اليونانـي والرومانـي إلـى الأشـكال القانونية في العصور الوسـطى - إن كل أشـكال الدولة، بما في ذلك الدول الأكثر تعطشـا للدماء، قد تكون بوصفهـا، تنظيمـا قانونيا، وقدمت نفسـها فـي قانون، وعملت من خلال صيـغ قانونيـة..... فالقبـول إذاً بفصـل القانـون عن العنـف هو خطأ من كل الوجوه، حتى، بل وخاصة بالنسبة للدولة المعاصرة... فليس القانون سـوى جزء عضوي من النظام القمعي ومن تنظيم العنف الذي تمارسـه كل دولـة. تصـدر الدولـة النواظم وتعلن القوانين، لتصنع حقلا أول من الأوامر والنواهي والرقابة، ولتخلق مجالاً تطبيقيا للعنف وموضوعاً له. يضـاف إلـى ذلـك أن القانـون ينظم الشـروط الضرورية لأعمـال القمع الجسدي ويحدد أنواعه، ويمنح الأجهزة التي تمارسه الإطار الضروري لعملها).

الوقفة الخامسة

شوبنهاور. . . حرية الإرادة. . .
العالم امتثال وإرادة

حينما كان (آراتور شـوبنهاور 1788–1860) في الحادية والثلاثين من عمره نشر كتابه (العالم إرادة وامتثال) الذي لم يلق النجاح في حينه لكنه صار من الكتب الكلاسيكية في الفلسفة الحديثة، وفي العام 1839 أعلنـت الجمعيـة الملكيـة للعلـوم فـي النرويـج عن مسـابقة في موضوع (الحرية)، فتقدم (شوبنهاور) برسالة عنوانها (حرية الإرادة) ففاز بالجائزة.

يقـدم شـوبنهاور فـي كتابه (العالم إرادة وامتثال)فلسـفة تقوم على قاعدتين هما: إن العالم امتثال، والثانية أن العالم إرادة. ولا نريد هنا أن نسـتعرض فلسـفته بكاملها، بل ما يهمنا هنا ما له علاقة بفلسـفة الحرية، لكن هذه الفلسـفة عنده لا يمكن تصورها دون رؤية عامة أو الخطوط الهيكلية الأسـاس لمجمل منظومته الفلسـفية، علما أن جميع من بحث وفسر فلسفته يؤكد بأنها واضحة المصادر: ديكارت، سبينوزا، ايمانويل كانت، أفلاطون، الأوبانيشاد الهندي.

فـي التصنيـف التقليـدي المدرسـي فـي الفلسـفية تنتمـي فلسـفة (شـوبنهاور) إلـى (المثاليـة الذاتيـة) مـن حيث أنه يؤكد بـأن كل وجود خارجي يعود إلى الذات، وهذا يعني بأن كل قوانين العالم من الذات، وهـو يجعـل المـادة مـن صنـع العقـل، والمـادة مـن ناحيـة أخـرى هي (العليـة)، وبالتالـي هـي الشـكل القبلي الوحيد للعقـل، وبالتالي يقع في تناقض فاضح في هذه المسألة.

لكنه أيضا يطرح سؤالاً: هل يسير العالم على نظام؟ ويجيب بنفسه على هذا السؤال بأن العالم يسير على قانون، وهذا القانون هو مبدأ (العلة الكافية). فكل امتثالاتنا مرتبطة ومرتبة ببعضها بعلاقة سببية، ولا شيء منها يقوم مستقلا بنفسه أو منفصلاً عن غيره. ولدى (شوبنهاور) أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات: التأثيرات الحسية، التصورات، الزمان والمكان أو ما تسمى بالعيانات المجردة، والمشيئات. لكن هذه الامتثالات ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ (العلة الكافية).

العالم إرادة

(شوبنهاور) يقع في تناقض أوضح حينما يطفر مباشرة إلى (الإرادة) باعتبارها عقلاً يفكر ويمتثل تبعاً لمبدأ (العلية الكافية) أيضاً، وبالتالي فليس الإنسان عقلا فحسب وإنما هو (فرد) في هذا العالم يمتد بجذوره فيه على هيئة بدن (جسم). ف(البدن) هو (الإرادة) منظوراً إليه من الباطن، و(الإرادة) هي البدن منظوراً إليه من الخارج. وعلى هذا الأساس فأن كل حركة للبدن هي حركة للإرادة، وكل حركة للإرادة تتجسد في حركة البدن، وبالتالي فأن (الإرادة) و(البدن) صنوان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الإرادة، ومظهر غير مباشر هو (البدن)، وفعل الإرادة هو عينه فعل البدن، أي أن الإرادة والفعل شيء واحد، لكن النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما.

يؤكد (شوبنهاور) بأن (الإرادة) هي جوهر الوجود الإنساني، فهي (الشيء في ذاته)، وهي (الجوهر الخالد غير القابل للفناء عنده، وهي أساس مبدأ الحياة عنده.

لكن مفهوم (الإرادة) عند (شوبنهاور) يختلف كثيرا عما هو لدى الفلاسفة الآخرين، فهي ليست تلك (القوة النفسية) التي تأتمر بالعقل

وتصدر عندما تتجسد في أفعال عن بواعث يمليها العقل وأحكامه، وإنما هي (غير عاقلة)، (عمياء)، وأن العقل ثانوي بالنسبة إليها. لكن رغم هذا علينا أن نوضح بأن لدى (شـوبنهاور) تفريقاً بين الإرادة بالمعنى العام، وبيـن الإرادة المحـدودة بالبواعـث والتي تسـمى (الاختيار)، فمثل هذه الإرادة عاقلـة، أمـا الإرادة بالمعنـى العـام فليسـت عاقلـة، لأن (الإرادة المختارة) أو (الاختيار) تؤدي عملها تبعاً لبواعث والبواعث (امتثالات)، والامتثالات مركزها (المخ)، والحركة التي يقوم بها الإنسان على أساس هذه البواعث هي التي تنتسب لعملية (الاختيار). أما (الأفعال) التي لا تصـدر عـن بواعـث فتنتسـب إلـى الإرادة بالمعنى العام لهـا. لذلك فإن (الإرادة) بهـذا المعنـى تضـاف أيضا إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، ويقدم (شوبنهاور) أمثلة على ذلك: فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتبلور المعدن، والتي توجه الإبرة الممغنطة صوب القطب الشمالي، والتي بها تتجاذب الأجسام والمعادن، أو تتنافر، أو تتجه إلى مركـز الأرض فـي الجاذبيـة، هـذه القوة هـي (الإرادة) وقد تحققت في مظاهر متعددة.

(الإرادة) لدى (شوبنهاور) ليست هي القوة، وإنما على العكس أن كل أنواع القوى تدخل تحت مفهوم الإرادة، من حيث أن تصور (القوة) يقوم على المعرفة العيانية للعالم الموضوعي، وبالتالي فنحن نستخلص تصورنـا عـن القـوة مـن علاقة العلة بالمعلول، بينمـا تصور (الإرادة) لا يقوم على معرفة عيانية وإنما ينبثق من أعماق الشـعور المباشـر للفرد. لكـن (الفـرد) ليـس هـو (الإرادة)، وإنما هو ظاهرة مـن ظواهر الإرادة. فالإرادة هي الشيء في ذاته، وهي بالتالي خارج الزمان والمكان. وهي منفصلة عن ظاهراتها، فلا تعرف الكثرة، فهي إذن واحدة، ولكنها ليست واحدة كما يكون الفرد واحداً أو التصور واحداً، ولكنها واحدة كشيء يكون مبدأ الفردية، وهو شرط الكثرة، غريبا عنها.

هنـاك تناقـض واضح لدى (شـوبنهاور) فيما يخص علاقة (العقل) و(الإرادة)، فالأول (العقل) هو شرط أساسي لظهور درجات موضوعية الإرادة، و(الإرادة) هـي شـرط أساسـي لظهـور (العقـل) بوصفه الدرجة الأخيـرة مـن درجـات موضوعية الإرادة. وهذه النظـرة تجد جذورها بل وأصولها عند (أفلاطون) و(كانت)، بل أنه قام بنفسه بالإشارة إلى ذلك حيـث كتـب: (إن المثـل الأفلاطونيـة والشـيء في ذاته عند كانت أشـبه بطريقين يفضيان إلى غاية واحدة، فكانت يقول عن الشيء في ذاته: ليس المكان والزمان والعلية من صفات الشيء في ذاته، ولكنها لا تنتسب إلا إلـى ظاهرتـه باعتبارها أشـكالا للمعرفـة. ولكن حيثما أن كل كثرة، وكل بدايـة ونهايـة لا تكـون إلا بالزمـان والمكان والعليـة، فينتج عن ذلك أن الكثرة والبداية والنهاية تتعلق بالظاهرة لا بالشيء في ذاته على الإطلاق. ولما كانت معرفتنا مشروطة بهذه الأشكال، والتجربة بأسرها ليست غير معرفـة بالظاهـرة لا بالشـيء فـي ذاته فإننا لا نسـتطيع أن نطبـق القوانين تطبيقاً مشروعاً على الشيء في ذاته. وهذا النقد يشمل ذاتنا نفسها، فنحن لا ندركها إلا في ظاهرتها، لا في حقيقتها أن تنطوي عليها في ذاتها).

لكـن (شـوبنهاور) يؤكـد علـى أولويـة الإرادة على العقـل، فهي، وليسـت العقـل أو المعرفـة، الجوهـر الحقيقي الباطن للشـخصية، بينما كان الفلاسـفة قبله ينظرون إلى (العقل) على أنه(الجوهر). لكن يجب التوضيح هنا أن (شوبنهاور) يتوقف عند مفهوم (الفرد) أكثر مما يتوقف عند مفهوم (الشـخصية)، فكما يوضح (**فؤاد كامل**) في كتابه (**الفرد في فلسـفة شـوبنهور**، الهيئـة المصريـة العامة للكتاب، القاهـرة 1991): (لا وجود للأفراد إلا في الدرجات العليا الثلاث من درجات الوجود، وهي العضويـة، والحيـاة، والتفكيـر، أما الطبيعة الجامـدة فلا وجود فيها لغير (العينات)، غير أن هذه الدرجات الثلاث وإن كان لا يمكن انقسامها في

كائن معين، تشارك فيها في الوقت نفسه كائنات متعددة، وأنواع متعددة، وأجناس متعددة أيضاً، فلا بد لنا من شيء أكثر من هذا نستطيع أن نميز به الأفراد المتماثلين الذين يندرجون تحت نوع واحد، فالعضوية والحياة والتفكير تمثل لنا الشروط العامة للفردية أو الحدود التي لا يمكن أن يقوم خارجها أي وجود فردي). فالفرق بين (**الفرد**) و(**الشخصية**)، فالأول حقيقة بيولوجية طبيعية، بينما الثاني حقيقة روحية، أي الروح كما تتحقق في الطبيعة. (وقد يكون الفرد الموهوب بلا شخصية، بمعنى أنه لا يستطيع أن يبذل من المجهود ما يحقق به شخصيته، فالإنسان قد يفتقر إلى الشخصية ولكنه يظل مع افتقاره هذا فرداً لا نستطيع أن ننزع عنه فرديته) كما يذهب إلى ذلك (فؤاد كامل) في كتابه الآنف الذكر.

يمكننا أن نوضح هنا أن موقف (شوبنهاور) متطرف فيما يخص تغليب الإرادة على العقل، لكن هذا يقود إلى موقف فلسفي جديد بالكامل، هو (**اللامعقولية الوجودية**)، فهو يقضي على مسألة سيادة العقل حينما جعل للإرادة السيادة على الحياة النفسية وعلى الوجود بكامله. وهو بهذا يناقض (هيغل) بالكامل الذي كان يرى بأن (الوجود) هو تطور للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل)، وربما هنا يمكن الإشارة إلى الغيرة الشديدة والكراهية التي كان يكنها (شوبنهاور) لـ (هيغل) فقد كان الثاني شهيرا جدا ومقبلة أنظار المفكرين وطلاب العلم والفلسفة في زمانه بينما كان (شوبنهاور) يحاضر في الجامعة ولا يحضر القاعة أفراد هم أقل من أصابع اليدين. عموما لم تعد هذه النظرة تفسر حركة الوجود وفق قواعد عقلية منطقية محكمة.

يشير (فؤاد كامل) في كتابه (الفرد في فلسفة شوبنهور): (إن الإرادة قد خلقت العقل لكي يحافظ على بقاء إحدى درجات تحققها، وأعني بها الصورة الإنسانية... فالعقل تابع للإرادة خلقته كي تشعر بوجودها، وهو يسارع إلى خدمتها أينما طلبت منه ذلك. بيد أن العقل – هذا

المخلـوق الضعيـف - يسـتطيع أن يرمـي عـن كاهله هـذه العبودية وأن يتحرر من ربقتها، لكي يظل نفسه فحسب، مستقلا عن كل غاية إرادية، وكأنه مرآة صافية ينعكس عليها العالم، وهذا هو الفن. كما أنه يستطيع أن يحطـم الإرادة تحطيمـاً كامـلاً، ويزهـد فـي كل مـا تشـير بـه الإرادة وهذه هي القداسـة أو الخلاص من هذا العالم. وهكذا نرى أن الحياة الأخلاقيـة بمعناهـا الصحيـح ما هي إلا صراع بيـن الإرادة والعقل، بين التابع والمتبوع، بين الخادم والسيد).

وحدة الوجود

إلـى جانـب أن هـذه النظـرة تمنـح (الإرادة) خاصيـة أخـرى هـي (الوحـدة)، مـن حيـث أنـه يؤكـد وحـدة الإرادة فـي الوجـود كلـه، أي (وحدة الوجود)، على طريقة (الفيدا) الهندية، أو (سبينوزا)، لكن بطريقة مختلفة. فكما يؤكد (د. عبد الرحمن بدوي) في (الموسـوعة الفلسـفية، ج2): (إن الإرادة عند شوبنهاور وحدة، لكن لا بالمعنى العددي، ولكن بالمعنـى الوجـودي، والمعنـى العددي هو الـذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سـبيل الإطلاق، لا نسـبياً، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام.... إذن فهو من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسـفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هـذا الوجـود لـه مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التـي يتحقـق عليهـا موضوعيـاً. وهذا المبدأ هـو الإرادة، الإرادة العمياء المندفعة. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو اللّه الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحدته المطلقة. ويسـوق البراهين التالية: (الأول): أن "اللّه" غير المشـخص ليس بإله، بـل هـذا تناقـض في الحـدود غير معقول ولا مفهـوم. ولهذا فأن وحدة الوجـود بالمعنـى الدينـي هـي فـي نظر شـوبنهور "تعبير مـؤدب" ولفظ

مهـذب لكلمـة: "إلحـاد". (الثانـي) لأن وحـدة الوجـود بالمعنى الديني تتنافى مع الكمال الواجب للّٰه، وإلا فما هذا الإله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟ و(الثالث) لأن الأخلاق لن يكون هناك مبرر لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسـع شـوبنهور، واتجاهه الأخلاقي الأصيل، أن يقـول بمثـل هـذا المذهب. فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص).

إرادة الحياة... حفظ النوع

الإرادة، كما أكد (شوبنهاور) هي اندفاع أعمى بلا غاية أو هدف. لكنه يتوقف عند الموجودات ليرى تدافعها من أجل البقاء، وكما يؤكد نرى (كائنات تتوثب في نشوة وحماسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحـة مـلء فيهـا: الحيـاة، الحيـاة..! إنها تعبر إذن عن شـعور واحد هو الشـعور بالحياة، وتنسـاق في تيار واحد هو سـياق الحياة، ويحدوها ويدفعهـا دافـع هـو دافـع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهـي: إرادة الحيـاة، وإن تعـددت المظاهر التي تتخذها والشـكول التي تعلـن بهـا عـن نفسـها، واللغات التي تتحدث بهـا. وإلا، فعلام كل هذا الجـزع ولمـاذا كل هـذا العـذاب والألم، والصـراع والاندفاع، والعطف والإشفاق، لماذا هذا كله يرتبط بحادث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهددة بالفناء؟ انه لسبب واحد هو إرادة الحياة).

أنه يرى غاية الطبيعة هو (حفظ النوع)، فما مظاهر الإفراط الشديد فـي إنتـاج البـذور، عنف الغريزة الجنسـية، ومهارة فائقة في تكييف هذه الغريزة مع جميع الأحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل من أجل مقاصدها، إلا الدليل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها

هـو (حفـظ النـوع). أمـا (الفرد) فلا تكاد الطبيعـة أن تحفل به في ذاته، وإنمـا كل قيمتـه عندهـا أنه وسـيلة من أجل الاحتفـاظ بالنوع، حتى إذا مـا أصبـح غيـر قـادر على تحقيق ذلك، قذفت به إلـى الفناء. وهذه هي علة وجود الفرد كما يراها. أما العلة من اسـتمرار النوع والحفاظ عليه فلا يقدم (شـوبنهاور) أية إجابة بل أنه يؤكد بأن الطبيعة نفسـها لا تقدم لنا أي جواب، ومن العبث أن ننشـد الإجابة، لأن حياة الأفراد وموتهم ينفقان بأسـرهما في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسـه، وفي ذريته مـن بعـده، أي فـي الاحتفاظ بالنوع، بل أنه يتوقف عند حيوان (الخلد) متسائلاً أية غاية ينشد هذا الحيوان الأعمى الذي يعيش تحت الأرض، ولا عمل له طوال حياته غير أن يحفر الأرض بمشقة، وهو الذي يعيش في الظلام، غير الغذاء والجماع، أي حفظ النوع.

إن (شوبنهاور) يتوقف بعناد وشجاعة ليطرح السؤال حول مصدر هذا التعلق الشـديد بالحياة؟ ما مصدر هذا الاندفاع للتعلق بهذه الفترة القصيـرة التـي يقضيهـا المرء في الوجود والتي يسـميها (الحياة)، والتي تبدو لا شيء يذكر وسط تيار الزمان اللانهائي؟

وفـي إجابتـه علـى هذه الأسـئلة يؤكد (إن هذا التعلـق بالحياة هو حركـة عميـاء غيـر عاقلـة، ولا تفسـير لها إلا أن كياننا كلـه إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعا لهذا، يجب أن تُعد الخير الأسمى، مهما يكن مـن مرارتهـا وقصرهـا واضطرابها، وغن هذه الإرادة في ذاتها وبطبيعتها عميـاء خاليـة مـن كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشـف لنا عمـا لهـذه الحيـاة مـن ضآلة قيمة. وبهذا تحـارب الخوف من الموت). وفيمـا يخـص (المـوت) فأنـه، حسـب رأيـه، لا يصيـب (إرادة الحياة)، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار، من حيث أن (إرادة الحيـاة) خالـدة، والطبيعـة ضمنـت لها هـذا الخلود من خلال

(الغريـزة الجنسـية) التـي هي أوضح وأعنف مظاهـر (إرادة الحياة)، بل هي (سـر السـر في الطبيعة). لذلك فهو نظر إلى (الحب) نظرة جنسـية خالصة رابطا إياه بالغريزة الجنسـية، (فالحب مهما تسـامى وتلطف ينبع من الغريزة الجنسـية أو هو الغريزة الجنسـية نفسـها واضحة ومشخصة. وواهـم كل الوهـم مـن يزعـم أنـه يقـوم أو يمكن أن يقـوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين).

الإرادة... الخطيئة

يؤكد (شوبنهاور) ما أكده (ديكارت) قبله بأن (الإرادة) هي مصدر الخطيئة، لكنه يختلف عنه في التفسير، من حيث (ديكارت) استند على الفكـرة المسـيحية عن (الخطيئة) بينما (شـوبنهاور) يؤكـد: (لما انبثقت الإرادة من أعماق اللاشـعور كي تسـتيقظ على الحياة، وجدت نفسـها، كفـرد فـي عالـم لا نهايـة له ولا حدود، وسـط حشـد هائـل من الأفراد المجهديـن المتألميـن الضاليـن، ولما كانت منسـاقة خـلال حلم رهيب فأنهـا تهـرع كـي تدخل من جديد في لا شـعورها الأصيل. وحتى تصل إلـى هـذه الغايـة، كانـت رغباتها غير متناهيـة ودعاواها لا تنقضي، وكل إشـباع لشـهوة يولد شـهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها ونوازعها، أو القضاء نهائيا على مقتضياتها أو تملئه هاوية قلبها السحيقة).

إنـه يـرى الحيـاة شـر، وان الإرادة هـي الأصل، فالإنسـان يتحمل العـذاب والآلام، بـاذلا كل مـا فـي وسـعه للحفـاظ علـى هـذه الحيـاة القصيـرة البائسـة التافهـة، بينمـا المـوت ماثـل أمـام عينيه فـي كل فعل وكل شهيق وزفير، متسائلا ألا يؤكد كل هذا بأن السعادة الدنيوية وهم يجـب الاعتـراف بـه، وأن جوهـر هـذا الوجود هو الشـقاء والألم؟ وأن هذه السعادة النسبية التي يعيشها البعض ما هي إلا وهم أيضا، لأن كل

لـذة تتذبـذب بيـن حالتين: حالـة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشـبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملال يشـعر الإنسـان بالخلاء، وعدم الاكتراث، والضجر. ومكافحة الملال والضجر أشق من مكافحة الألـم، لأنـه مجهـول الموضـوع فـلا يعرف الإنسـان كيف يصـده، ولا يقوى الإنسـان على الخلاص منه، وان تخلص منه فما ذلك إلا بإثارة رغبـات جديـدة تولّـد بدورهـا لألم وحرمان: إذن نحـن ندور في عجلة الألم باسـتمرار. لذلك فإن الفضيلة الأسـمى عنده هي إنكار الحياة أو (الزهـد) أو (القداسـة). وهـذا الأمـر يتحقـق لديه فـي مظاهر عدة هي: العفة الإرادية والامتناع عن الخضوع للغريزة الجنسية، الفقر الاختياري المتعمد، قبول الأذى من الآخرين، فلما لم يكن الزاهد مهتما بشخصه، متنكرا لإرادته فإنه لا يعترض ولا يشكو. ويعتقد (شوبنهاور) أن أعظم الظواهر وأكثرها أهمية وأبعدها دلالة ليسـت هي ظاهرة (الفاتح) وإنما ظاهـرة (الزاهـد) لأن (الزاهـد) لا ينتصـر على هذا القائد أو ذاك، وإنما ينتصر على (إرادة الحياة) نفسها بكل ما فيها من قوة وعنف.

بيـد أن (شـوبنهاور) لا يتحـدث عن (الزهـد) المتعمد فقطن ونما يتحـدث عـن نـوع آخر من (الزهد) الـذي ندفع إليه الآلام حينما يصبها القدر أو المصير على نفس من النفوس البشرية، وهذا النوع هو الأكثر شـيوعا، (فالشـعور العميـق بالألـم يعود في أغلب الأحيـان إلى الزهد، وكثيـرا مـا يكـون عنـد اقتراب المـوت، حينما تحطم وطـأة الآلام إرادة الحياة وهكذا ينقلب الفرد بين يوم وليلة فيسمو فوق نفسه وفوق آلامه، وكأنما طهرته الآلام، وباركته وقدسـته، ويحيا حياة لا يسـتطيع الألم أو الشكوى النفاذ إليها أو إزعاجها، ويستقبل الموت دون خوف).

حرية الإرادة

بما أن (الإرادة) هي اندفاع أعمى بلا غاية أو هدف، ولا تحكمها

الضـرورة، إذن فهـي حـرة. (الفـرد) هو معقل الضـرورة والحرية في آن واحـد، فهـو حـر تماما لأنه ينتمي من الباطن للإرادة، لكنه أيضا خاضع لضـرورة مطلقـة تلـك التي ترتبط بهـا دوافعه وأعماله. وكما تبين لنا إن الإرادة هي التي تتخذ القرارات، إذن فالإنسان حر في إرادته. وقد بين (شـوبنهاور) ذلك قائلاً: (يخيل للمرء أن العقل يسـتطيع الاختيار ولكنه فـي الواقـع لا يختـار ولا يسـتطيع الاختيـار، وأمـا الذي يختـار ويرجح دافـع علـى آخـر هي الإرادة، والإرادة وحدهـا، وإنما موقف العقل فإنه موقـف الانتظـار، بحيـث تبدو له القرارات جميعـاً ممكنة. وهكذا يتولد لدينا الوهم الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بالحرية التجريبية. فقرارات الإرادة لا تتكشـف للعقـل إلا بالتجربـة الصرف، وهـي لا تصدر إلا عن أعمق أغوار النفس، أي عن الطبع المعقول في صراعه مع الظروف الخارجية، وتكـون النتيجـة فـي هـذه الحالة ضرورية ويقتصر عمـل العقل في هذه اللحظـات علـى إضـاءة الدوافع من جميع نواحيها، أما اتخاذ قرار معين فهـذا مـا يخـرج عـن نطـاق عمله، فلا نفاذ له إلـى الإرادة، ولا قدرة له على اختراق أستارها المسدلة دونه).

إن (الحريـة) عنـد (شـوبنهاور) تتخـذ مفهوماً جديداً، فهي ليسـت قـدرة الفـرد علـى الاختيـار، وإنما هـي عنده عدم الخضـوع لمبدأ العلة الكافيـة، أي انعـدام الضـرورة، فهـي بهـذا المعنـى سـلبية، لأنها سـلب للضرورة، وانتفاء للرابطة بين المبدأ والنتيجة. فهو يؤكد (إن العلل في الحياة الإنسانية، وهي الدوافع، قد تكون نظراً لتعقد هذه الحياة خافية لا ظاهرة، وبذلك نتوهم أن الإنسان حر. ولو أننا قبلنا مبدأ حرية الاختيار لكان معنى ذلك أن يبدو كل فعل إنساني وكأنه معجزة لا يمكن تفسيرها أو تعليلها إذ تكون حينئذ نتيجة بلا علة، وتكون الحياة الإنسانية خاضعة للمصادفة المطلقة وهذه الفكرة تشل الروح تماماً).

الوقفة السادسة

ماركس.... الحرية.. وعي الضرورة.. الإرادة.. الأيديولوجية

من بين جميع الذين كتبوا عن (**كارل ماركس** 1818–188) إيجابا أم سلبا، فليس هناك من ينكر عليه لقب (الفيلسوف)، لكن لم يطلق عليه لقب (**الفيلسوف الحكيم**) سوى المفكر العراقي الراحل (**هادي العلوي**). ففي كتابه (**مدارات صوفية**، تراث الثورة المشاعية في الشرق، منشورات المدى، ط2، دمشق 2007) يكتب عنه: (**هو فيلسوف وعالم اقتصاد وسياسي ومناضل اجتماعي. وما لم يقله مؤرخوه وأتباعه عنه إنه فيلسوف حكيم. والفلسفة والحكمة لا تترادفان ولكن قد تجتمعان في واحد وتفترقان في آخر. فقد يكون الواحد فيلسوف لا حكيم وقد يكون الآخر حكيم لا فيلسوف. ومن الطراز الأول معظم فلاسفة أوروبا منذ عصر اليونان. الحكيم الفيلسوف هو صفة فلاسفة الصين وبإجمال. فقد جمعوا بين دراسة الطبيعة والكونيات وبين النضال الاجتماعي. وقلّ من فلاسفة الصين من تفرغ للمباحث الطبيعية الصرفة. وقد لا يكون الحكيم من الفلاسفة. وهذه صفة أقطاب التصوف الاجتماعي من أصحابنا. فإبراهيم بن أدهم والبسطامي والحلاج والجيلي ونظراؤهم كانوا حكماء لا فلاسفة. وإنما الحكيم الفيلسوف هو المعري وابن عربي وابن سبعين. كارل ماركس فيلسوف بالشروط الحاضرة للفلسفة الأوروبية الحديثة. حكيمية كارل ماركس تكمن هنا. العمل على إيجاد الراحة للخلق. كان مرهف العاطفة كغيره من الحكماء. ولعل تكوينه الفلسفي الصارم أبعده**

عن صُعداء الشاعر الحكيم. وقلبه فيما عدا ذلك عامر بالوجدان مهموم بمعانـاة المعذبيـن. ولـم يكن يبكي كأهل التـاو والتصوف لكنه أيضا لم يكن من الفرحين. والبكاء مهنة شرقية).

الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي

يؤمـن (**كارل ماركـس**) بـأن (يدخـل النـاس خلال عمليـة الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، في علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، وعلاقات الإنتاج هذه تناسـب درجة محددة من درجات تطور قدراتهم الماديـة فـي الإنتـاج، ويؤلـف مجمـوع علاقـات الإنتـاج هـذه البنيـان الاقتصـادي للمجتمـع، أي الأسـاس الحقيقـي الـذي يقـوم عليـه البنـاء الفوقـي، القانونـي والسياسـي، والذي تقابله أشـكال محـددة من الوعي الاجتماعي. ويحدد أسلوب إنتاج الحياة المادية الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة. **فليس وعي الناس هو الذي يحـدد وجودهـم بـل العكـس إن وجودهـم الاجتماعي هـو الذي يحدد وعيهـم**. وفـي مرحلـة معينـة مـن نمو قـوى الإنتاج الماديـة تدخل هذه القوى في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة ومع علاقات الملكية التي كانـت هـذه القـوى تعمل داخل إطارها من قبل. وتتحول هذه العلاقات من صور لنمو قوى الإنتاج إلى أغلال تقيدها. وعندئذ تأتي فترة الثورة الاجتماعية. إذ مع تغير الأسـاس الاقتصادي يتغير، إنّ عاجلاً أو آجلاً، البناء الفوقي الضخم بأكمله).

أي، فيمـا يخـص موضوعنـا، أن الإنسـان (**الفـرد**) يجد نفسـه في المجتمـع مضطـرا للدخـول فـي علاقات مسـتقلة عـن (إرادتـه)، وهذا الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد (**وعي**) الإنسـان – الفرد. لكن هل هذا يعني أن هناك تباينا بين (**الإرادة**) و(**الوعي**)؟.

هذه الرؤية الاجتماعية – التاريخية للإنسـان الفرد عند (**ماركس**)

تقف على رؤية فلسفية ثابتة تؤكد على ازدواجية علاقة (الإنسان) و(الطبيعة)، ففي مخطوطات 1844 يوضح (**ماركس**) بأن الفلسفة التقليدية قد أخطأت حينما فصلت بين الطبيعة والإنسان، فمن جهة هناك الطبيعة وقوانينها، ومن الجهة الأخرى الإنسان وحريته. رافضا بشكل حازم هذه الثنائية، مؤكدا بأن الإنسان في الجوهر هو جزء من الطبيعة، وانه يحرر نفسه خلال عملية السيطرة على الطبيعة. أي أن (الحرية الإنسانية حرية مكتسبة، وهي تعني أساساً قدرته تجاه الطبيعة (الطبيعة الخارجية وطبيعته الخاصة). فهناك وحدة جدلية: طبيعة - إنسان، (فالإنسان يناضل ضد الطبيعة، لكن دون أن ينسلخ عنها، فهو يتشكل خلال النضال، يغير ذاته، إنه يتحول وهو يحول الطبيعة. إن الكائن الإنساني، المنتج الخاص، هو أيضا منتوج نشاطه الخاص. لا يمكن إذن أن تُعرَّف الحرية بأنها ضرب من الإفلات خارج الطبيعة، وخارج الواقع. وأنها لا يمكن أن توضح، أو أن تنفى جملة. إن حرية الإنسان تكتسب معنى تاريخياً، عميقاً، واجتماعيا) كما يؤكد (**هنري ليفيفر**) (نص مقتبس عن كتابه "المادية الديالكتيكية" - منشور ضمن كتاب (**الحداثة الفلسفية**، نصوص مختارة، د. محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت 2009).

وفي كتابهما المشترك (**الأيديولوجية الألمانية**) يؤكدان (**ك. ماركس و. ف. أنجلز**) هذا الفهم حينما يكتبان: (إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي يكون، قبل كل شيء، وبصفة مباشرة، وثيق الصلة بالنشاط والتبادل المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية الحقيقية، فتصورات الناس وتبادلهم الفكري يظهر، هنا أيضا، كتجلٍ مباشر لسلوكهم المادي. والأمر مماثل لذلك فيما يتعلق بالإنتاج الفكري، كما يتجلى في لغة السياسة ولغة القانون والأخلاق والدين والميتافيزيقيا.. الخ عند شعب بكامله.... لا يمكن للوعي أبداً أن يكون شيئا آخر غير الوجود

الواعي. ووجود الناس هو مجرى حياتهم الواقعية. وإذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الأيديولوجية مقلوبين على رؤوسهم، كما لو كانوا فـي الغرفـة السـوداء لآلـة التصوير، فـإن هذه الظاهـرة تتولد من مجرى حياتهم التاريخية، مثلما إن انقلاب الأشياء على شبكية العين ينتج عملية بيولوجيـة طبيعيـة... وبفعل ذلـك، فالأخلاق والديانة والميتافيزيقيا، إلى غيـر ذلـك مـن الأشـكال الأيديولوجية، وذا أشـكال الوعـي التي توافق ذلـك، كل هاتـه تفقـد حينئـذ كل مظهـر مـن مظاهر الاسـتقلال الذاتي، فالنـاس عندمـا يعملـون على تنميـة إنتاجهم المـادي وعلاقاتهم المادية فإنهـم يحولـون، إلـى جانب الواقـع الذي يعيشـونه، فكرهم ومنتوجات ذلك الفكر. **فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي**).

الإنسان الشامل.. الكائن الاجتماعي

إذن، مرة أخرى يطرح السؤال نفسه بقوة، أين الإنسان الفرد، أين إرادته الذاتية وكيانه؟

إن (**ماركس**) لا ينظر للإنسـان الفرد، بل أنه لا يمكن أن يتصوره خـارج الوجـود الاجتماعـي، فهو كما يـرى (**د. عبد الرحمن بدوي**) في (الموسوعة الفلسفية): (حيت يتحدث ماركس عن الإنسان فانه يتحدث عن الإنسـان الشـامل der totale Mensch أي الإنسـان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معا، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من "تقسيم العمل"، إذ كان يرى في "تقسيم العمل" ما يصيب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسـان بالاقتصار على نشـاط واحد، بينما الإنسـان السـوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة).

إن الإنسـان كمـا يـرى (ماركـس) لا يعرف طبيعتـه الحقيقية، فهو يبحث عنها، كما يبحث عن أشكال للاتحاد مع الطبيعة والآخرين، وعلى الرغم من أنه جزء من الطبيعة فأنه يعيش بمعزل عنها، فهو لا ينتسـب إليها بشـكل تلقائي مثل الحيوانات، إنه منفصل عنها، ويحاول السـيطرة عليها، والانسجام معها، من خلال العمل الخلاق، فهو بالعمل يتحد مع الطبيعة - الموضوع، وفي الوقت نفسه من خلال العمل الخلاق الذي يشكل الطبيعة فيه يكون قد (موضع) ذاته.

ويعلـق (**د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام**) فـي كتابه (**تطـور الجدل بعد هيجـل - جـدل الإنسـان**، المجلد الثالث، التنويـر، ط3، بيروت 2007) وفـي الفقـرة 346: (لا وجـود إلا للمجتمـع وللطبقـات والجماهير التي تحكمهـا قوانيـن حتميـة صارمـة. أما الفرد فلا قيمـة له، وبالغاً ما بلغت قدراته أو صفاته الشـخصية أو مواهبه فإنه سـوف يفشـل فشلا ذريعاً إن هـو انفصـل عـن الجماهير أو لـم يعبر عن حاجات التطـور الاجتماعي المختمرة. ولنطرح هذا السؤال: ماذا كان يحدث في التاريخ لو لم يظهر هذا الرجل العظيم أو ذاك على مسرحه؟ وهل إذا كان "كروموَيل" مات مصادفة في سـن الطفولة أكانت الثورة البرجوازية في إنجلترا لم تقع؟ كلا، كانت ستحدث بالطبع، لأن التاريخ تحدده قوانين موضوعية عميقة تحكم تطور النظم الاجتماعية والاقتصادية. ولقد كانت الثورة البرجوازية في إنجلترا في القرن الثامن عشر **ضرورة تاريخية**. ولو لم يكن كرومويل قد ظهر لكان غيره قد حل محله. ربما لو حدث ذلك لكانت كثير من الأحـداث التاريخيـة قـد جرت بشـكل آخر وفي مواعيـد أخرى، ولكن الاتجاه الأساسـي للتطور كان سـيبقى على حاله). ومن هنا فإن التاريخ البشري إلى يومنا هذا، بالنسبة لماركس، ليس إلا (صراع بين الطبقات). ووفـق تفسـيره فـأن القوانيـن (الموضوعية)، أو بعبـارة أخرى، الضرورة التاريخيـة، هـي التي تحكم سـير المجتمعـات، ولا أثر لإرادة الأفراد أو

تدخل البشر في مجرى التاريخ. (إن المجتمع يتألف من أفراد لهم **وعي وإرادة** ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها وبذلك ينشأ وهم يصور الأمر وكأن **الوعي والإرادة والأفكار والأهداف** هي التي تحدد الحياة الاجتماعية، مع أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش فيها الناس، والظروف المادية لمعيشتهم هي التي تحدد أفكارهم وهي التي يعكسها وعيهم وهي التي تريدها إرادتهم)، كما يؤكد (د. إمام عبد الفتاح إمام) معلقا ومفسرا.

إن (ماركس) يسخر من الطروحات الفلسفية أو الاجتماعية التي تتمركز حول الأفراد المنعزلين فهو يؤكد بوضوح: (ما يهمنا في المقام الأول هو الإنتاج المادي، وهو يتعلق أولاً وقبل كل شيء بأفراد ينتجون بصورة مشتركة، بمعنى أن إنتاج الفرد يتحدد عن طريق المجتمع. أما صائد الحيوان وصائد السمك بوصفهما فردين منعزلين، وهما أساس نظرية سميث وريكاردو، فهما ليسا سوى لون من ألوان الأفكار الخيالية التي راجت في القرن الثامن عشر. إنهما أشبه بروبنسن كروزو أو مثل ما جاء في العقد الاجتماعي لروسو الذي يحدثنا عن تعاقد أفراد هم في الأصل مستقلون). إن الإنسان كائن اجتماعي، ولا يوجد بشكل تجريدي، وما عزلة الكائن البشري، الفرد، إلا نوع من (الاغتراب) أو (الاستلاب)، فالكائن الإنساني المحروم من إمكانياته، المضلل، المخدوع، المحبط، والمنسلخ عن ذاته، ليس إلا كائناً مستلباً أو مغترباً عن ذاته. وقد قدم (ماركس) في مخطوطاته الأولى والتي تسمى مخطوطات 1844 أشكال متباينة عن اغتراب الإنسان والتي تتجلى بالعزلة والشعور بالعزلة، بل وحتى في حياتهم الاجتماعية هم مستلبين، حيث أنهم بلا فردية أو خصوصية، بلا حرية حقيقية. ويؤكد (ماركس) بأن السبب الحقيقي لاغتراب الكائن الإنساني هو (الملكية الخاصة)، وبالتحديد (ملكية وسائل الإنتاج)، فقد كتب (ماركس): (إن

الملكية الخاصة تجعلنا قاصرين لدرجة أن أي موضوع ليس موضوعنا إلا حين نمتلكه... إن على ماهية الإنسانية أن تسقط هذا الفقر المطلق حتى يمكن أن نولد منها هي ذاتها كل ثروتها). إذن، أين الخلاص، وكيف، وهل هذا يعني أن الإنسان سجين القوانين الاجتماعية وأنه ليس حرا ولن يستطيع أن يكون حرا أبدا؟

الإنسان... الجماهير... فويرباخ وماركس

في قراءة المفكر الفرنسي (لويس آلتوسر) لفكر وفلسفة (كارل ماركس) فأنه يبدي تفهما كبيرا للفيلسوف الألماني (فويرباخ) الذي اشتهر من خلال نقد (ماركس) له في كتابه (فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية)، أن (آلتوسر) يرى بأن (فويرباخ) ذو نزعة إنسانية معلن عنها، فقد كان (الإنسان) مركز عالمه، بالمعنى الفلسفي للكلمة، وهو امتداد لإرث طويل من الفلاسفة الذين إذا لم يكونوا قد أعلنوا عن أنفسهم مثله، فإنهم لم يكونوا يشتغلون أقل منه بالإنسان.، وإنْ كان ذلك بشكل أقل انكشافا. (فالإنسان هو ذات حرة، والإنسان الحر، فاعل أفعاله وأفكاره، هو قبل كل شيء الإنسان الحر في أن يملك وفي أن يبيع ويشتري، إنه ذات فاعلة قانوناً... إن هذا التقسيم للإنسان، ولنقل إلى ذاتين، على سبيل التبسيط، الذات العارفة والذات الفاعلة، الذي يطبع الفلسفة الكلاسيكية، ويحول بينها وبين الإعلان الرائع الذي نجده عند فويرباخ الذي يعلن أنه يستطيع اختزاله: فهو يحل تعددية الصفات في الذات الإنسانية محل تعدد الذوات، ويعتقد أنه يحل بذلك مشكلة أخرى مهمة سياسياً، وهي التمييز بين **الفرد والنوع** بواسطة الجنس، الذي يحذف الفرد لأنه يجب أن يكون هناك دائما اثنان على الأقل لتتم العملية الجنسية، وهذا هو النوع. أريد أن أقول إننا من خلال طريقة فويرباخ في التفكير نستطيع أن نعرف ما كان مطروحاً قبله، إنه

الإنسـان، ولكنه إنسـان موزع بين عدة ذوات وموزع بين الفرد والنوع.. ينتـج مـن هـذا بـأن النزعـة اللاإنسـانية النظريـة لدى ماركـس تتجه إلى أبعـد بكثيـر مـن مجـرد تصفية الحسـاب مـع فويرباخ: إنـه يضع موضع شـك فلسـفات المجتمع وفلسـفات التاريخ القائمة معاً، وكذلك التقليد الفلسـفي الكلاسـيكي، وعبر ذلك كل الأيديولوجية البرجوازية. وأقول بالتالـي، إن النزعـة اللاإنسـانية النظرية لـدى ماركس هي أولاً وقبل كل شـيء نزعة لا إنسـانية فلسـفية... وبالفعل إذا ما فحصنا النصوص التي يمكن اعتبارها حاسـمة في الفلسـفة الماركسـية، فإننا لا نرى أن مقولة الإنسـان أو أي صـورة أخـرى مـن صورها الماضيـة أو الممكنة، توجد فيها) (الحداثة الفلسفية – نصوص مختارة). هل هذا النقد الواضح من واحـد يُعـد من المفكرين المجددين للماركسـية يؤكد غياب (الإنسـان) و(الحرية) من فلسفة (ماركس)؟ لا أعتقد ذلك.

يكتب المفكر العراقي الراحل (**هادي العلوي**) في كتابه (**مدارات صوفيـة**، منشـورات المدى، ط2، بغـداد 2007): (لم يكن ماركس ينظر إلـى الإنسـان بوصفـه بهيمـة بل كائـن روحي. لكن تجريد الإنسـان من حاجاته المادية على يد سـلطة الدولة وسـلطة المال جعل ماركس يركز علـى هـذه الحاجـات أولا). وهو يرى أن (المادية التاريخية هي فلسـفة الإنسان).

الحرية والضرورة

إن الكائـن الإنسـاني وفـق (ماركـس) محكوم بقوانيـن موضوعية، قوانيـن اجتماعيـة تأخـذ شـكل الضـرورة التاريخية، لكن هـل هذا يعني عبوديـة الإنسـان لقوانيـن المجتمـع؟ ليس الأمـر بهذا التبسـيط إطلاقاً. (ماركس) في هذا الموقف يعود بنا إلى (سبينوزا)، لكن بطريقة أخرى. مـن حيـث أن (سـبينوزا) يـرى أن الإنسـان محكـوم بقوانيـن الضـرورة

وقوانين السببية، وهو لا يشعر بالحرية إلا عند وعيه لقوانين الضرورة. (ماركس) يرى بأن وعي الإنسان للضرورة الموضوعية تعطيه حرية التصرف التاريخي، وهكذا فأن (الضرورة) لا تنفي الحرية أبداً، كما أن الحرية لا تنفي (الضرورة)، فالحرية هي في وعي الضرورة وفي استخدام وتطبيق هذه الضرورة.

بعض أنصار (ماركس) يوضحون علاقة (الحرية)بـ (الضرورة) في أمثلة عدة منها المثال الآتي: (افرض أن رجلين ضلا السبيل في غابة، وأن أحدهما لم يهتم بالعلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر الطبيعية، ولذلك تصور نفسه حراً وبدأ يسير في أول اتجاه التقى به، إن بوسع هذا الشخص أن يمني نفسه بأنه (حر) في أي وقت في تغيير اتجاهه والانطلاق في اتجاه آخر، لكنه بعد أن يضيع وقته سدى وبعد أن تمضي ساعات طويلة بلا جدوى سوف يكتشف أن حريته تلك لم تكن إلا سراباً، فهو في الحقيقة غير حر وهو خاضع تماماً للبيئة التي يوجد فيها. أما الشخص الآخر فقد فعل غير ذلك: إنه يعرف أن هناك صلات وعلاقات ضرورية بين الظواهر الطبيعية، ومن ثم بين الجهات الأربع الأصلية ومواقع الأجرام السماوية، فبدأ في تذكر ما تعلمه عن هذه العلاقات وبدأ يختار الطريق الذي يوصله في أقصر طريق ممكن إلى بيته. وهكذا يتبين لنا أن معرفة الضرورة والعمل وفقا لها يسمحان لهذا الرجل بأن يحدد طريقه في البيئة التي يوجد فيها وبذلك يكون فعلا حرا). لكن بما أن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي، وبما أن كل مرحلة تاريخية هي نفي وسلب للمرحلة السابقة عليها (رغم أن النفي والسلب هنا لا يعني الهدم والفناء وإنما النفي والاحتفاظ، هدم وتطور)، فهذا يعني أن (الوعي الاجتماعي) تم نفيه أيضا، وأنه يكون أيضا في حالة تغير وتطور، وبالتالي فأن (وعي الضرورة)، أي (الحرية)، في مرحلة تاريخية ما، قد تنفى وتتغير في مرحلة لاحقة. وبالتالي يطرح

سؤال (الحرية) نفسه بشكل متجدد في كل مرحلة تاريخية. لكن ما هي تجليات (إرادة الحرية) و(وعي الضرورة) عند الكائن الإنساني؟ ثم أن (ماركس) و(الماركسية) تتحدث عن (الإنسان الفرد) فاقد الهوية الذاتية، (الإنسان الشامل) المجرد تاريخيا الذي يحمل تاريخ وهوية الطبقة التي ينحدر منها، وهوية وجوده الاجتماعي. وهذا ما انتبه إليه (**جان بول سارتر**) فيما بعد، وتوقف عنده في واحد من أهم كتبه (**نقد العقل الجدلي**) حيث يؤكد في بعض جوانبه بأن (التاريخ أعقد بكثير جداً مما تتصور الماركسية التبسيطية التي تبسط الأمور، وليس على الإنسان فحسب أن يصارع ضد الطبيعة، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعي أو البيئة الاجتماعية التي أنجبته. كما أن عليه أن يصارع ضد غيره من البشر، وأيضا ضد فعله الخاص بمقدار ما يصبح هذا الفعل فعلا آخر). بل وهذا ما دفع بنقاد (الماركسية) بالرد عليها بأنها تنفي الإنسان لصالح الطبقة، وأنها عاجزة عن فهم الإنسان. فقد كتب (د. إمام عبد الفتاح إمام) في كتابه (تطور الجدل بعد هيجل، الجزء الثالث، جدل الإنسان) وفي الفقرة 370 ما يأتي: (من الواضح إذن أن الجمود والشكلية واستخدام القوالب الجاهزة جعل الماركسية المعاصرة تتردى في أخطاء لا حصر لها، ويكفي أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلي منهجا دجماطيقيا جامداً، وأنها أقامت علما للإنسان بلا إنسان.. أقامت أنثربولوجيا غاب عنها قدس أقداسها حين غاب عنها الإنسان ولم ويعد الإنسان صانعاً لتاريخه ومحركا للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية.. الخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذي يشكل الإنسان خصوصا الإنسان الفرد). وإذا ما كان الحديث هنا يدور عن (الماركسية المعاصرة) وليس (ماركس)، فإن (سارتر) يتوقف عند النصوص الأولى لـ (ماركس وأنجلس) التي ترى أن ظهور الشخصيات المتميزة، الذات الفردية الفاعلة، ما هي إلا (إنتاج الصدفة وحدها)، فقد

كتب (أنجلس) ذات مرة (إن ظهور هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الإنسان المعين في فترة محددة وفي بلد معين هو بالطبع محض مصادفة.. ولم لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر.. وقل مثل ذلك في جميع أحداث المصادفة، وفي جميع الأحداث التي تبدو مصادفة في التاريخ. إننا كلما ابتعدنا عن الاقتصاد في المجال الذي سنكشفه، اتخذ هذا المجال طابعا أيديولوجيا مجردا، ووجدنا المزيد من الصدفة في تطوره). أي أن الطابع العيني لهذا الإنسان المعين والمحدد هو طابع أيديولوجي مجرد؟؟.

إن جدل (**الحرية**) و(**الضرورة**) عند (ماركس) يقود إلى أشكال جديد من جدل المفاهيم مثل جدل (الفرد) و(الطبقة)، وجدل (الوعي) و(الأيديولوجية)، جدل (الإنسان العيني) و(الإنسان الشامل)، وجدل (البراكسس) ما بين (الذات) و(الموضوع). ويبدو أن مفهوم (البراكسس) الذي ليس من السهل إيجاد مقابل له في اللغة العربية من حيث انه (في الأصل كلمة يونانية تعني النشاط الذي يتضمن غايته في داخله، أي يعني الفعل والعمل في آن واحد. والتي جاء ماركس في العصر الحديث ليعني بها النشاط الإنساني العملي التطبيقي، كما استخدمها سارتر ليشير بها إلى أي نشاط إنساني هادف وهو يرتبط بصفة خاصة بالمشروع الوجودي الذي كرسه في كتابه "الوجود والعدم").

إن ما يؤخذ على (ماركس) و(الماركسية) هي أن (الطبقة) تكونت بواسطة جدل سابق بدا بنشاط هادف (**براكسس**) فردي، وان (الفرد) في النهاية هو الذي يعيش في هذه (الطبقة) فهي توجد من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه الفردي وتصرفاته الطبقية. وإن (الفرد) يتشكل خلال طفولته وفي وسط أسرته، وأنه يتعلم ممارسة طبقته من خلال أسرته، فهو يعيش (الكلي – الطبقة) من خلال (الجزئي – الأسرة)، فالطبقة كلية وشمولية لكنها تتفكك من خلال (الفرد). يضيف (سارتر) على

ذلـك منتقدا (ماركس) والفهم الماركسـي لموضـوع (الفرد) و(الطبقة): (أنا لسـتُ مندمجاً اندماجا تاماً مع الجماعة التي اكتشـفها **البراكسـيس** وحققهـا بالفعـل، كلا. ولسـتُ مفارقاً للجماعة تماماً، إنني لسـتُ جزءاً مـن شـمول موضـوع، وليس هناك شـمول موضوع مفارق بالنسـبة لي. **الواقـع أن الجماعـة ليسـت موضوعـي ولكنها البنية الجماعية المشـتركة لفعلـي**). ويمكننـا التأكيـد بـأن (ماركـس) فـي كتابه (المدخـل إلى نقد الاقتصـاد السياسـي) أشـار إلـى (الفـرد) ووعيـه بذاته وتفسـيره لذلك: (بقـدر مـا لا يمكـن أن نحكـم علـى الفـرد من خلال الفكـرة التي لديه عـن نفسـه، كذلـك لا يمكننـا أن نحكـم على عصر مثـل هذا من خلال وعيه بذاته، بل يجب على العكس من ذلك، أن نفسر هذا الوعي بدلالة تناقضات الحياة المادية، أي بواسطة التعارض القائم بين القوى المنتجة المجتمعيـة وعلاقـات الإنتـاج... إن الإنسـانية لا تطرح على نفسـها إلا المهام التي يمكنها حلها: إذا ما نظرنا إلى المسألة عن كثب، فإنه يتجلى دوماً أن المهام لا تظهر إلا حين تتوفر الشـروط المادية لحلها، أو أنها على الأقل في طور التكوين).

الإرادة والأيديولوجية

فـي كتابهمـا المشـترك يشـير (ماركس وأنجلس): (حتى الأشـباح التي تتولد في الدماغ البشري ما هي إلا إعلاءات تنتج، بالضرورة، من مجـرى حياتهـم المادية، تلك الحيـاة التي بإمكاننا أن ندركها عن طريق التجربة، والتي تستند إلى أسس مادية. وبفعل ذلك، فالأخلاق والديانة والميتافيزيقيـا، إلـى غير ذلك من **الأشـكال الأيديولوجية**، وكذا أشـكال الوعي التي توافق ذلك، لا تملك تاريخا، وهي لا تتبع أي نمو أو تطور). هنا نحب التوقف عند مفهوم (الأيديولوجية)، فهي كما يفسرها المفكر الماركسـي (لويـس آلتوسـر) كالآتي: (لنقـل إن الأيديولوجية، باعتبارها

نسقا من التمثلات، فهي تتميز عن العلم من حيث إن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق، من حيث الأهمية، "وظيفتها المعرفية").

ويحاول (آلتوسر) أن يميزها عن (الوعي) استنادا إلى نصوص (ماركس) قائلا: (يجري القول عادة إن الأيديولوجيا تنتمي إلى منطقة الوعي. وعلينا ألا ننخدع بهذه التسمية التي تظل حاملة آثار الإشكالية المثالية السابقة على ماركس، ففي حقيقة الأمر إن الأيديولوجيا لا يربطها بالوعي إلا رباط واحد. هذا مع تسليمنا بأن لفظ "الوعي" ذاته له مدلول واحد بعينه. **إن الأيديولوجيا في جوهرها لا واعية، حتى وإن تبدت لنا في شكل واع.** صحيح أن الأيديولوجيا نسق من التمثلات: ولكن هاته التمثلات، في أغلب الأحيان، لا تمت إلى الوعي بصلة، إنها تكون في معظم الأحوال صوراً، وأحياناً تصورات، ولكنها لا تفرض نفسها على الأغلبية الساحقة من البشر إلا كبنيات قبل كل شيء، ودون أن "تمر بوعيهم".... تتعلق الأيديولوجيا إذن بعلاقة المعاناة التي تربط الناس بعالمهم. **وإن هاته العلاقة التي لا تظهر" واعية" إلا بشرط أن تكون "غير واعية"، يظهر أنها بالكيفية نفسها، لا تظهر بسيطة إلا بشرط أن تكون مركبة.** فالناس لا يعبرون في الأيديولوجيا عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم، بل عن "الكيفية" التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف، الشيء الذي يفترض، في الوقت ذاته، علاقة حقيقية وعلاقة "معاناة" و"خيال ووهم". فحينئذ تكون الأيديولوجيا هي التعبير عن علاقة الناس بـ "عالمهم"... ففي الأيديولوجيا توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: تلك العلاقة التي تعبر عن "إرادة" أو أمل وحنين أكثر مما تصف واقعا معينا).

هل هذا يعني إن (الإرادة) تنتمي لعالم (الأيديولوجيا)، هل هذا يعني إنها وهم، هل هي تمثل لا واع، هل يعني إن الإرادة منفصلة عن الوعي، عن العقل؟ هل هذا يعني بالتالي بأن (إرادة الحرية) التي

يجسـدها الإنسـان مـا هي إلا وهـم ووعي زائف، فهـو محكوم بقوانين اجتماعيـة وضـرورات تاريخية لا يسـتطيع التخلـص منها؟ وإن خلاصه الحقيقي يكون بنسيان ذاته والاندماج في الجماعة والطبقة؟ طبعا النقد الأكبـر لطروحـات (ماركـس) الإشـكالية هذه جاء من الفيلسـوف (جان بول سارتر) ومن (سيغموند فرويد) الين سنتوقف عندهما فيما بعد.

الوقفة السابعة

برغسون. . . التطور الخلاق. . . الإرادة الحرة

يُعد (**هنري لويس برغسون** 1859-1941) من كبار الفلاسفة الفرنسيين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ويشير إليه (**د. عبد الرحمن بدوي**) في (**الموسوعة الفلسفية**) بأنه (حظي أبان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوفر لأي فيلسوف من قبل، حتى صارت بدعاً واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية، ودينية، وأدبية. وفي مقابل ذلك حدث العكس بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان، ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، خصوصا وقد اكتسحتها الوجودية تماما).

يشير البروفيسور (**س. ي. جود**) في كتابه (**مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**) بأن (المبادئ الأساسية لفلسفة برغسون وجدت طريقها إلى الناس من خلال كتبه الثلاثة: "**الزمن والإرادة الحرة**" صدر سنة 1888، "**المادة والذاكرة**" صدر سنة 1896 و"**التطور الخلاق**" الصادر سنة 1907. ورغم أنه يسهل اختصار أهم مقومات تلك الفلسفة، لكنها تقوم في الحقيقة على مبدأ مركزي يكتنفه قدر كبير من التعقيد. ومثلما يلجأ البرجماتيون إلى مقولة بروتاغوراس المعروفة "الإنسان مقياس كل شيء"، سنداً لمذهبهم النسبي، كذلك يلجأ برغسون بدوره إلى مقولة هيراقليطس "إن كل شيء هو موضوع تغير" فيكيفهّا مبدأ مركزيا لفلسفته) - (س. ي. جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، تعريب وإضافة د. محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت 1981). إلا أننا لو أردنا استيعاب فلسفته بشكل صحيح فلا يمكننا تجاوز كتابه المهم

"منبعا الأخلاق والدين" الصادر سنة 1932. ومن هنا فأن (د. عبد الرحمن بدوي) في موسوعته يوضح ذلك (تطور التأملات البرغسونية تتمثل في مؤلفاته الأربعة الأساسية وهي:

1. **بحث في المعطيات المباشرة للشعور** (سنة 1889) وهي الرسالة الكبرى للدكتوراه. وقد كتبه برغسون في الوقت الذي كان فيه النزاع على أشده بين القائلين بالجبرية خصوصاً المتأثرين منهم بالنزعة العلمية، وبين الموافقين على حرية الإنسان واختياره. وقد حاول برغسون أن يفند التعريفات التي أُعطيت للحرية من جانب أنصارها. كذلك نقد فيه الفكرة الرياضية عن الزمان. ولهذا فإن الكتاب هو في الواقع بحث في الحرية والزمان، رغم عنوانه الغامض. ولهذا فإنه طلب من المترجم الإنكليزي لكتابه أن يجعله بعنوان (الزمان وحرية الإرادة)، أما الطبعات الفرنسية التالية فقد حافظت على العنوان القديم.
2. **"المادة والذاكرة"** (سنة 1896) وفيه يهاجم رأي علماء النفس آنذاك في مفهوم الذاكرة، إذ كانوا يلحقونها بالمادة ويجعلان مقرها في الجسم، كما هاجم آراءهم في التحديدات المكانية في المخ للذاكرة. وانتهى إلى التمييز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة محضة، هي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلا وسيلة للذاكرة المحض....
3. **"التطور الخلاق"** (سنة 1907) وفيه يتخذ مذهب التطور أساساً لاتجاهه الفلسفي، لكنه على عكس التطوريين. إذ أوّل التطور تأويلاً آلياً مادياً كما هو ملاحظ عند اسبنسر وداروِن وهيكل. ذلك أنه زعم أن أصل التطور كان "سورة حيوية" انبثقت عن شعور أو بالأحرى عن فوق شعور حاول التغلب على العقبات التي وضعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية... وأقر بوجود قوة خلاقة أنشأت

الكـون وفعلـت فـي تطوره، دون أن يصرح هل هذه القوة محايثة في الكون أو عالية عليه... وزعم أن فوق العقل الذي هو فقط أداة للفعل ويصنـع أدوات تمكـن مـن الفعل، ملكة أسـمى هـي الوجدان، وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة وإدراك ما هو حي ومتغير ومتحرك في المدة.

4. **"ينبوعـا الأخـلاق والديـن"** (سـنة 1932) وفيه عـرض رأيه في الدين وفي الأخلاق، في الحضارة الإنسـانية ومسـتقبل الإنسـان. والكتاب مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الإنسانية الحالمة).

العقل.. المادة.. الطاقة الحيوية

في بداية حياته الفكرية كان (برغسون) من المتحمسين للفيلسوف (هربرت سبنسر) صاحب النزعة الميكانيكية في فلسفة العلوم، لكنه فيما بعـد توصـل إلـى طريـق قاده إلى مبدئه الرئيس "كل شـيء يتغير" الذي يقف على أرضيتين هما: **البيولوجيا**، التي زودته بالمعطيات التي يجري تفسـيرها على قاعدة افتراض وجود قوة دافعة في الكون أو حافز يقف في أسـاس كل تبدل وتطور وتغيير. وكذلك: **السـيكولوجيا**، حيث قادته معطياتهـا إلـى النتائـج نفسـها التـي بلغهـا مـن خـلال البيولوجيا. حيث اسـتنتج بأن طاقات العقل تتجاوز عمليات الدماغ، بل وتشـكل شـرطاً لهـا. فالدمـاغ أعجـز مـن أن يكون وعياً، بل ليس سـبباً لظواهر الوعي: إنه ببساطة آلة الوعي. لكن ما هو (الوعي) عند (برغسون)؟ إنه **(الطاقة الحيوية)** بالذات.

(الوعـي) عنـده، يبـدو للوهلة الأولى، كتيار من الحالات النفسـية تتوالى، فردية ومستقلة، لكن الذي يربط بين تلك الحالات هو (الأنا). يوضح (برغسـون) فكرته: (الإدراك الحسـي الأكثر ثبتاً، إدراكك لجسـم

ثابت لا يتحرك، وهب أن الجسم بقي على ما هو، وإني ما زلت أنظر إليه من الزاوية نفسها والجانب نفسه والنور نفسه: ومع ذلك فإن رؤيتي له الآن هي غير رؤيتي له لوهلة خلت، إذ يكفي القول إن برهة من الزمن تفصل بين الحالتين وهي بالتالي تضيف شيئاً إلى الحالة الأولى. كما أن هناك الآن بالإضافة إلى الرؤية ذاكرة تضفي على الحاضر شيئا من الماضي، فالحالة النفسية تكتسب، حين تستمر لفترة ما، أموراً جديدة لم تكن لها من البدء.... إننا نتغير باستمرار، وإن ما نسميه حالة ليس إلا تغيراً في الحقيقة.. وليس هناك من شعور أو فكرة أو إرادة لا تتغير، بل هي تتغير باستمرار وفي كل آن: فإذا توقف تغيرها فإن ديمومتها ستتوقف كذلك.... وهكذا فنحن موجودون لا من خلال التغيّر وإنما بواسطة التغير. وما حياتنا، التي نُلم بها كحقيقة داخلية إلا التغير نفسه). وبالتالي مهما حاولنا البحث خلف مظاهر الكون المتغيرة أبداً، فلن نعثر على ما لا يتغير، بل ليس هناك من ذات تتغير، بل ليس هناك في الحقيقة شيء كي يتغير، من حيث أن أي تأكيد لشيء يتغير إنما يتضمن التأكيد على وجود شيء آخر غير التغير، إذن هناك التغيير وحسب. وبالتالي فأن ما نتوهمه في الواقع من أشياء متميزة ومستقلة تتوالى إنما هو ظاهر باطل وخادع. في هذه الحال كيف يمكننا أن نتبين طبيعة الواقع الفعلي خلف هذه المظاهر الباطلة والخادعة؟ يجيب (برغسون) على ذلك وبثقة كبيرة: من خلال (الحدس) أو كما يترجمه (عبد الرحمن بدوي) بـ (الوجدان). ويفسره بدوره بأن العقل هو الذي يكفل للإنسان صناعة الأشياء التي يحتاج إليها لتأمين بقائه في الحياة. ولهذا كان موجهاً إلى الفعل، ومعالجة المادة. وتبعاً لذلك فإنه غير قادر على فهم الحياة. وقصارى ما يستطيعه هو أن يقوم بتحليل العمليات الفيزيائية والكيميائية التي بها تتحقق الحياة، وأن يصنع آلات تمكنه من السيطرة عليها. فلا بد إذن من ملكة أخرى يستطيع بها الإنسان إدراك الحياة، ملكة أقرب إلى

الغريزة منها إلى العقل. وهذه الملكة هي الوجدان أو العيان الميتافيزيقي أو الحدس.

الحدس... الغريزة

يؤكـد (س. ي. جـود)، فـي كتابـه الآنف الذكر، بأن (برغسـون): (يعتقد أن الطريق الذي يمكنه إيصالنا إلى الحقيقة، لا يمر بالفهم، وإنما من خلال ملكة أخرى هي ملكة الحدس. فبالحدس، والحدس وحده، يتحقـق إشـراكنا فـي ذلك الدفق الحيوي.... ولأننـا كائنات حية، فنحن ننتسب بالتالي إلى تيار الديمومة، وإذا دخلنا حقيقة ذواتنا فسنغدو على بينة من دفع الديمومة فينا. دخول الذات هذا هو الانتباه، لكنه ليس أي انتبـاه، هـو ليـس انتبـاه الفهم وإنما انتباه الفطـرة أو الغريزة فينا. وهكذا فالغريـزة، وليـس الفهـم، هي الطريـق للاتحاد بحقيقتنـا، وهي المدخل كيمـا تكـون لنـا حياة، وكيما نحيا هذه الحيـاة. الغريزة، أو جانبها الذي يسـمح لنا بوعي الديمومة التي نشـترك فيها، هي الحدس). وكما يؤكد (برغسـون): (الغريـزة هـي تعاطف، وإذا ما امتـد ذلك التعاطف، وتأمل ذاتـه، فإنـه يفتـح أمام عوالـم عديدة. إذن الحـدس ليس إلا الغريزة التي تعـي ذاتهـا، هـي الغريـزة وقد عدلـت فأدركت ذاتها وباتـت قادرة على تحقيق إدراك أكثر شمولاً، وبغير حد، لموضوعها).

يؤكد الكثير من الباحثين في فلسفة (برغسون) بأن مفهوم (الحدس أو الوجـدان) يكتنفـه الغمـوض، مـن حيـث أن الغريـزة موجـودة لـدى الحيـوان أساسـاً، وهـي متطـورة لديه أكثر مما لدى الإنسـان؟ لا سـيما وأن (برغسـون) يشـير إلـى أن (الحـدس أو الوجـدان) عاجز وحده عن بلـوغ الحقيقـة، وإن الطريـق الـذي يوصل إلى الحقيقـة هو طريق الفهم الذي اغتنى بالحدس فبات حياً، (وهو طريق الحدس الذي يبعث العقل من سباته ويظل على مقربة منه. هو ذا المصباح الذي يمّكننا من معرفة

الوجود)، حسب رأيه. ويجد البعض تناقضا في فلسفة (برغسون) في هذا المجال، من حيث أنه كلما تطور الإنسان تضاءل حجم الغريزة أو الحدس لديه إلى درجة متناهية، ويبقى امتيازاً للحيوان دون غيره. وهذا المنطق يقود إلى نتيجة مؤداها أنه بتقدم الزمن وازدياد التطور، فإن الحدس يتراجع، تبعا لذلك، لدى الإنسان إلى أن يزول، وإذ يزول الحدس يزول بالتالي كل سبيل إلى الحقيقة، حسب رأيه.

الإرادة الحرة... الحرية

إن الحياة الاجتماعية بما تفرضه علينا من وجود قاسم مشترك بيننا وبين غيرنا من أفراد المجتمع، ثم اللغة وهي لا تستطيع التعبير عن عواطفنا وأفكارنا إلا بتمييزها بعضها من بعض، يضطرانا إلى تصور حياتنا الباطنة في أشكال مستمدة من العالم الخارجي. فأين نجد في عالم (برغسون) الفلسفي دوراً للإرادة الحرة وللحرية.

يوضح (برغسون) رؤيته: (إن النزعة الترابطية ترد الأنا إلى مجموعة من وقائع الشعور: إحساسات، عواطف، أفكار. لكنها إذا لم تر في هذه الأحوال المختلفة شيئا أكثر مما تعبّر عنه أسماؤها، ولم تراع فيها إلا مظهرها اللاشخصي، فإن في استطاعتها أن تصفها بعضها إلى جوار بعض إلى غير نهاية دون أن تحصل على شيء إلا على أنا شبحي (شبح الأنا) هو ظل لأنا يسقط نفسه في المكان. لكنها لو أخذت هذه الأحوال النفسية وفقاً للتلوين الخاص الذي لها عند شخص معين، وهو تلوين يستمده كل إنسان من سائرها، فلن تكون ثمة حاجة إلى تجميع عدة وقائع شعورية من أجل تكوين الشخص، لأنه كله في واحدة منها بشرط أن نحسن اختيارها. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الباطنة هو ما يسمى **بالفعل الحر**، لأن الأنا يُعد وحده فاعلها إذ هي تعبّر عن الأنا كله. وبهذا المعنى فإن **الحرية ليس لها ذلك الطابع المطلق الذي تخلعه**

عليهـا النزعـة الروحيـة أحياناً، ذلك أن الحرية درجات... إن عن النفس كلها يصدر القرار الحر، **والفعل سيكون حرا بقدر ما يزداد ميل السلسلة الديناميكية التي ينتسب إليها ميلها إلى التأحد مع الأنا الأساسي. والأفعال الحرة، مفهومة بهذا المعنى، نادرة، حتى من جانب أولئك الذين لديهم أقوى شعور بأنهم يلاحظون ذواتهم ويتفكرون فيما يفعلون**).

واعتماداً على رؤيته الفلسفية في التغيير، فأن الأنا، (بمجرد أن يشعر بالعاطفة والمشـاعر الأولى، فأنه قد يتغير حين تطرأ العاطفة الثانية. إن الأنا، خلال كل لحظات التروي، قد تغير، وكذلك تغيرت، تبعا لذلك، العاطفتان اللتان تؤثران فيه. وهكذا تتكون سلسلة ديناميكية من الأحوال التي تداخل بعضها في بعض، ويقوي بعضها البعض، وتفضي إلى فعل حر عن طريق تطور طبيعي). ولذلك، يرى، بأن للحرية درجات، وهي لا تتحقـق إلا بالقـدر الـذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبّر الفعل الذي نقوم به عن شـخصيتنا كلها. وهـذا التعريـف للحريـة (كما يرى بدوي) هو الذي كان هدفاً لكثير من النقـد، سـواء مـن جانـب علماء النفس أم من جانـب العقليين بعامة، إذ أصبـح معنـى الحرية عند برغسـون هو التلقائيـة، وتبعا لذلك فإن درجة الحريـة لا تقـاس بمقـدار الرؤيـة والتفكيـر قبل الإقدام علـى الفعل، بل بمقدار عنف الانفعالات وعمقها في (الأنا).

إن موقـف (برغسـون) مـن الجبرين، الحتمييـن، واضح، فرغم أنه يعتـرف بصحـة ادعـاء الحتمييـن في أن تحليلنا لأي فعل جزئي سـيثبت أنه محكوم بالضرورة بجملة أسباب قادت إليه. وإن ربط الفعل بأسبابه لأمر صحيح أكان ذلك خارجياً، من خلال شروط محيطه الفيزيائية، أو داخليا، من خلال شروط النفسية: بردّه إلى دوافعه ورغباته وإلى الدافع الأقوى لحظة حدوث الفعل. غير أن حياة الإنسان ليست تعاقب حالات منفصلة، وإنما هي تقوم في تيار حيوي مسـتمر ولا يتجزأ. فالحياة هي

خلاقة بطبيعتها، والإنسان الفرد خلاق أيضا، لأنه يمتلك تلك الحياة وحين تكون حياته خلاقة فلا يمكن تقييدها بأي شرط. ومن هنا فأن الإرادة الحرة هي فعل خلّاق. لكن هل هذا يعني قبول الحتمية؟ (برغسون) يؤكد بأن عقلنا يقول لنا نعم ولو بشكل جزئي، بينما الغريزة التي تسكن ثنايا العقل، وفق (برغسون)، تتشبث بحياة حرة بلا قيود.

في كتابه (**منبعا الأخلاق والدين**) وهو من كتبه الأخيرة الأساس حاول (برغسون) أن يفتح أفقاً جديداً لفلسفته كانت تفتقد إليه. ومن عنوان الكتاب يتضح أنه جمع بين الأخلاق والدين، لأنه يرى أن لكليهما ينبوعين هما: الانفتاح، والانغلاق. والأخلاق أخلاقان: أخلاق مفتوحة وأخلاق مغلقة، والدين دينان: دين مفتوح ودين مغلق.

إن فلسفة (برغسون) الأخلاقية هنا تقوم على مبدأ (الحرية الإنسانية). فهو يؤكد: (إن كل جديّة الحياة تأتيها من حريتنا. فما يصدر عنا، وما هو لنا، ذلك هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحياناً والجادة عامة. لكن، إذا كنا أحراراً في كل مرة نريد أن ندخل في داخل أنفسنا، فإن من النادر أن يحدث لنا أن نريد ذلك... والفعل الإرادي يؤثر في من يريده، ويعبّر يقدر ما في أخلاق الشخص الذي يصدر عنه هذا الفعل. ويحقق، بنوع من المعجزة، هذا الإبداع للذات بواسطة الذات،إذ يبدو أنه الغرض من الحياة الإنسانية... فعلى الإنسان أن يصارع سيطرة الآلية الناشئة عن العادة، حتى تظل الحرية موفورة نشيطة فعالّة).

إن (برغسون) يرى أن المجتمع البشري مجموعة من كائنات حرة، ولكن هذه الإلزامات التي نفهمها متمكنة من البقاء تدخل عليه من النظام يشبه النظام القاهر الذي تخضع له الظاهرات الحية. ويوضح (محمد سليمان حسن) في كتابه (دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات دار علاء الدين، دمشق 2008) فلسفة (برغسون) فيما يخص أخلاق المجتمعات المغلقة: (لو تُرك الإنسان على سجيته، لما تردد

فـي الانتقـال مـن لـذة إلـى أخرى، غير عابـئ بأكثر من تحقيق السـعادة والراحة النفسية. ولكن الإنسان في مجتمعه يصطدم دوماً بمجموعة من القوانين والأوامر والنواهي، رغم صدورها عن أفراد لا يتميزون عنه في شيء. وإذا حاول الفرد أن يتمرد على هذه القوانين والأوامر، ينبثق في نفسـه دافـع نفسـي، يقـف حائـلاً دون تجاوز هذه القوانيـن، ويعيده إلى موقعـه الاجتماعـي، كفـرد ضمن مجموعة من الأفراد، تشـكل مجتمعاً. ويجد الفرد نفسـه ملزماً بتطبيق هذه القوانين في علائقه الاجتماعية مع الآخر، وهي بنظر برغسون شبيهة بقوانين الطبيعة، من حيث أنها تشكل كلاً اجتماعياً متكاملاً. وهي ما يسـميها ب" الإلزام الاجتماعي". وهي مجموعة من الإلزامات الجزئية التي نجد أنفسنا منساقين بالضرورة إلى الأخـذ بهـا وتطبيقهـا. وهي التي تكّون ما نسـميه بالإلـزام الكلي، الذي هو المجتمع، والتي تهيئ لنا أسـباب القوة والنظام... وعلى الرغم من وجود فوارق بين القوانين الاجتماعية، والقوانين الطبيعية. من حيث أن الأولـى قوانيـن آمـرة، بينما الثانية قوانيـن تقريرية، إلا أن الناس ينظرون إلـى الاثنيـن على أنهما يشـكلان كلاً واحـداً، أي قوانين آمرة، ما دامت تتحكم بهم، وترسـم لهم طبيعة تحركاتهم، سـواء في العلاقة مع الآخر - الفرد - أم في العلاقة مع الآخر - الطبيعة). وكما يؤكد (برغسون): (القانون يأخذ من الأوامر صفة الصرامة، والأمر يأخذ من القانون صفة الضـرورة التـي لا تُدفـع، حتى ليبدو لنا الخروج على النظام الاجتماعي شـيئا غير طبيعي، ونعده ضروباً من الشـذوذ أو الاسـتثناء مهما تكرر). وبالتالي يجد الإنسان نفسه منقادا للالتزام بقوانين مجتمعه، وهذا الإلزام هو إلزام داخلي (فالإلزام الذي نتصوره رابطة بين الأفراد، إنما هو أولاً رابطـة بيـن الفـرد وذاته)، وبالتالي فإن الفرد الـذي يؤدي كل الواجبات التـي يقتضيهـا منه المجتمع المغلق يشـعر بالراحة الفردية والاجتماعية. أمـا فـي الأخـلاق المفتوحة فثمة شـعور بانفعال جديـد هو الينبوع لكل

الابتكارات العظمى في الفن والعلم والحضارة الإنسانية. فالأخلاق المفتوحة أخلاق تدعو إلى محبة الجنس البشري، وتضع واجبات الإنسان الفرد نحو الإنسانية جمعاء.

وبعيدا عن الخوض في تفاصيل فلسفة (برغسون) بكاملها، نجد أن مفهوم (الحرية) لديه مفهوم غامض وملتبس، وغير مستقر، من حيث أن هذا المفهوم يتذبذب ما بين التلقائية والتجلي للطاقة الخلاقة.

الوقفة الثامنة

سارتر.... قدر الحرية... والجحيم هم الآخرون

الوجودية بين الأدب والفلسفة

في مقالة سابقة لي بعنوان (الوجودية بين الأدب والفلسفة) نُشرت في كتابي (عن الإبداع وسلوك المبدع، منشورات الأصداء، بغداد 2008) كتبتُ: (في مقالة (الفلسفة والشعر) للفيلسوف الألماني (هانز. ج. غادامير) هناك ملاحظتان متميزتا الأهمية، أولهما: إن الفلسفة لاقت تحديات متعددة خلال مسيرتها، لا سيما من قبل بعض الفلاسفة العظام أمثال: كيركجورد ونيتشه، وغيرهما، ممن تمردوا على الروح الأكاديمية للفلسفة التي تاهت عندما توغلت في مجالات البحث التاريخي، وفي أروقة المشكلات المعرفية، فاغتربت عن ذاتها، على الرغم من أن التحدي الأكبر واجهها حينما سطعت نجوم جديدة وكبيرة في سماء الفكر فحجبت أضواء الفلسفة، وكانت هذه النجوم قد سطعت في سماء الأدب، ومن مدار الرواية بالتحديد، وهذه النجوم هي: ستندال، بلزاك، زولا، غوغول، دستويفسكي وتولستوي. وتعقيبا على هذه الملاحظة تأتي الملاحظة المهمة الثانية والتي تؤكد بأن الفلسفة لم تسترد عافيتها ومصداقيتها إلا حينما اقترب فلاسفة (الوجود) أمثال: كيركجورد، هايدغر، نيتشه، كريكجورد، ميرلوبنتي، ياسبرز، بجرأة من الحدود اللغة الشعرية. وهاتان الملاحظتان المهمتان تؤكدان على أن (نجوم الرواية) حجبوا أضواء الفلاسفة.

وحينما يتم تقويم (سارتر) أديباً، مثلاً، فأن الفلاسفة (الوجودية) هي الفنار والدليل ومفتاح الحل لفهمه وفهم عالمه الأدبي، من حيث

أن سارتر فيلسوف وجودي، بالمعنى الأكاديمي والاصطلاحي لهذه الكلمة. وقد جسد فهمه للوجود من خلال نصوصه الفلسفية الصريحة، وفي مقدمتها (الوجود والعدم)، أما أعماله الأدبية، مسرحياته ورواياته وقصصه، فهي ترجيعات وأطياف ونبضات لتلك الفلسفة التي كان يؤمن بها. وكذا الأمر مع (كامو)، فلا يمكن التعامل مع روايات (الغريب) و(الطاعون) و(الموت السعيد) ومسرحياته (كاليغولا) و(العادلون) دون الاعتماد على كتابه الفلسفي (أسطورة سيزيف)، الذي هو نص فلسفي اقترب إلى حدود التماهي من اللغة الشعرية والموضوع الشعري، وبالتالي ليس غريباً أن يتم التعامل مع (سارتر) و(كامو) كفيلسوفين (وجوديين)).

لكن من المؤكد أن (الوجودية) تضرب عميقا في تاريخ الفكر البشري والإبداع الأدبي والفني البشري، لكن لم يكن لها أن تغدو تيارا وجماهيريا واجتماعيا واسع الانتشار لو لم يتوفر لديها نخبة من الأدباء - الفلاسفة، الذي يتألق اسم (جان بول سارتر، 1905–1980) بينها. ويكفي أن نتوقف عند تعليق (ريجيس دوبريه) حينما علق ذات مرة بأن كل المثقفين من بونس إيرس إلى بيروت قد انتسبوا في لحظة ما إلى (سارتر). فما الذي فعله كي يحتل هذه المكانة المتميزة في مسار تاريخ الفلسفة؟ وأي موقع تحتله (الحرية) في فلسفته؟

يشير (د. إمام عبد الفتاح إمام) في كتابه (جدل الإنسان - تطور الجدل بعد هيجل، ج3، التنوير، ط3، بيروت 2007) في الفقرة (362): (إن ما يريده سارتر أصلا هو الفهم الشامل للإنسان، أعني فرداً وجماعة أو فرداً في جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبّر عنه باسم الشمول)، (سارتر يبدأ مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روج لها كيركجورد طويلاً وهي أن الإنسان سر مغلق لا يمكن لنا معرفته، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن الإنسان لا يزال مجهولا فحسب، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكي نتعلم كيف نعرفه) - المصدر نفسه - الفقرة (377).

التخيل.. الشعور.. الحرية

تأثر (سارتر) في بدايات تكوينه الفكري الأساس بالفيلسوف (إيدموند هوسرل، 1859–1938) وحاول أن يناقش أفكاره وفلسفته فكتب مجموعة من المقالات والكتب التي أبرزها كتابي: (التخيل) و(الخيالي)، وهما أبرز نتاجات المرحلة الفلسفية التي يصفها الباحثون بالمرحلة (النفسية).

في كتابه (التخيل) قرر (سارتر) أن لـ (التخيل) نشاطاً وفعالية يقوم بها الشعور (الشعور المتخيل)، وأن (التخيل) هو نوع آخر من الشعور يتوجه إلى نفس الموضوعات التي يتوجه إليها الإدراك الحسي، لكنه بوصف هذه الموضوعات غير موجودة، على الأقل في وقت تخيلها، فأن (التخيل) يقيم، إلى جانب موضوعات الإدراك الحسي، موضوعات أخرى غير موجودة. (وهكذا نجد أن للشعور بُعدا ثانيا، هو بُعد الأشياء غير الموجودة، الأشياء اللاواقعية. وهذا البعد هو وليد الحرية والدليل القاطع عليها، إذ يدل على أن الشعور ليس مقسوراً أو ملزماً بالتعلق بما هو كائن، بل في وسعه أن يتعلق بما ليس بكائن. إن في استطاعته أن يتحرر من معطيات الواقع، من تسلسل هذا وذاك، وان يفلت من دوائر الأشياء الواقعية. ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية – المكانية التي تفرض نفسها على الأشياء) كما يشير(د. عبد الرحمن بدوي) في تفسيره لموقف (سارتر) هنا.

في كتابه الآخر (الخيالي) يمضي (سارتر) أكثر في تفكيكه لمفهوم (الحرية)، فهو يؤكد معنى (الحرية) ابتداءً من فكرة ما هو (خيالي)، ويأتي بمثال صار مشهورا يقول فيه: (كوني أنا في هذا المقهى، أشاهد غياب بطرس الذي أنا على موعد معه في هذا المقهى في ساعة معلومة، أشاهده على خلفية الحاضرين في المقهى – هذا في الوقت نفسه هو اكتشاف للحرية الأساسية التي للإنسان في أن يشاهد غياب (عدم وجود) كائن غائب وكأنه واقعة مشاهدة).

يشـير (س. ي. جـود) فـي كتابـه (مدخل إلى الفلسـفة المعاصرة، ترجمـة د. محمد شـفيق شـيا، مؤسسـة نوفـل، بيـروت 1981) أن (بين كل كتابـات سـارتر، يعتبـر (الكينونـة والعدم) الصادر سـنة 1934، كتابه الفلسـفي الوحيـد بالمعنـى التخصصي للكلمة، حاول سـارتر فيه تطبيق منهـج ظواهـري أنطولوجـي علـى مقولـة الوجـود، علـى هـدى أعمال هوسـرل وهايدجـر مـع أكثـر من عودة إلى هيجل وفرويد. يعنى سـارتر في تحليله الظواهري بما هو موجود وحسب، أي ما هو فعلاً موضوع للتجربة المباشرة، موضوع الوعي).

المبـدأ الرئيـس الـذي يبني عليه (سـارتر) فلسـفته الوجودية هو أن (الوجـود يسـبق الماهيـة). وهـذا المبـدأ هو الحجر الأسـاس لكل الفكر المادي بكل صنوفه وتجلياته وتياراته، بما فيها (الوجودية)، على الضد من الفلسفة المثالية بكل تياراتها التي تؤكد أسبقية (الماهية) على (الوجود).

إن (سـارتر) الـذي اعتمـد فـي تأسـيس منظومتـه الفلسـفية علـى الفيلسـوفين الألمانيين(هوسـرل) وتلميذه (مارتن هايدغر)، وعلى منهج الظاهريات الذي أسسه الأول وطبقه الثاني، وأعتمده (سارتر) في كتابه (الوجـود والعـدم)، حيث أن (الوجود) ينقسـم إلـى منطقتين وجوديتين متمايزتين هما: منطقة الوجود في ذاته، ومنطقة الوجود لذاته.

(**الوجـود فـي ذاتـه**) كمـا يعبر عنه (سـارتر): (يتألـف من مجموع الواقـع أو الوجـود المباشـر الـذي هو سلسـلة من الظواهـر. إنه الوجود المليء، ولهـذا فأنـه معتـم بالنسـبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسـه، ليس له داخل مقابل خارج. إنه متكتل، ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم). (سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت 1965).

أمـا (**الوجـود لذاتـه**) فهـو (الوجود الذي ليس هو إيـاه، أعني الذي

ليس هو ذاته، ومن هنا يبدأ دائماً من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الإضافة نفسها). وهو أيضا الوعي أو الشعور. إنه حضور في العالم لأن فيه جانب من الإمكان، وهذا الإمكان يجعل وجوده هناك في العالم وجودا مجانياً. ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه. أو كما يقول (سارتر): (ولهذا فإن الوجود لذاته هو وجود بلا سبب ولا تفسير، قُذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي... ومن هنا فإن الإنسان حماسة لا فائدة فيها).

لكن هذه الرؤية الفلسفية عند (سارتر) تلتف وتتمركز عند موضوع أساس هو فلسفة (الإنسان)، والتي رسم ملامحها وشق طرقها ومساراتها الأولى (**سورين كيركجورد،** 1855-1813) حينما كتب في يومياته ساخرا من هيغل: (أنا يا هيغل الدليل الحي على بطلان فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا أُظهر غير ما أبطن، وأنا أحمل أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن عزائي أن لا أحد يستطيع أن يجد بعد وفاتي، بين أوراقي، تفسيرا واحداً لما كان يملأ حياتي كلها، لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء... إن أغلب بناة المذاهب، من حيث علاقتهم بمذاهبهم أشبه ما يكونون برجل ابتنى قلعة هائلة ثم عاش في كوخ مجاور، فهم لا يعيشون في أبنية مذاهبهم الهائلة). وهذا الموقف الذي يعني بأن الفلسفات ظلت خارج الإنسان، وظلت أزمة مصيره معلقة، فلم تجب عن أسئلة الصغيرة وأسراره التي تخصه وحده، هو الذي تبناه الوجوديون فيما بعد. فالإنسان لديهم هو البداية والغاية.

وقد كان (**مارتن هايدغر،** 1976-1889) هو الفيلسوف الذي قاد تلك الطرق الأولى التي شقها (كيركجورد) إلى دروب أكثر وضوحا للفلسفة الوجودية. والغريب هنا أن (هايدغر) كان يصر بأنه ليس

(وجودياً)، رغم أن إسهامه الفلسفي في كتبه (**الكينونة والزمن**) كان الأساس النظري الصلب الذي وقفت عليه هذه الفلسفة لاحقاً. وأهمية (هايدغر) في الفلسفة الوجودية هو أنه أكد لكي يمكن دخول الكينونة علينا أولا أن نمر بالوجود، الوجود المتعين، وذلك من خلال تحليل أنطولوجي للوجود الإنساني. (فماذا يعني الإنسان حين يقول: "أنا موجود"؟ وما الفرق بينه وبين أن يكون "الحجر موجوداً" أو "الحيوان موجوداً" أو "النبات موجوداً"؟ الجميع موجود، لكنه موجود ينقصه الوعي، من حيث أن الإنسان وحده الذي يعي كينونته، وهو وحده الذي يتجاوز كينونته نحو وجوده، هذا الوجود الذي يتأكد من خلال فعله، إرادته، وخياراته. لكن (هذا الوعي لا يحمل الطمأنينة وإنما القلق والخوف. فالإنسان قد "سقط" في عالم لم يختره. وهو محاط بأشياء يدخل في سياقها وتحولاتها.... ويشكل الموت التهديد الأكثر حضوراً لوجوده كأنما الناس إنما ولدوا كي يموتوا. إذن هو العدم الذي يسكن الكينونة بشكل مستمر، إذن وجودنا هو "وجود للموت").

الإنسان... الحرية... المسؤولية

يشرح (سارتر) فلسفته في كتاب شهير له هو (**الوجودية نزعة إنسانية**)، وهي بالأساس كانت محاضرة ألقاها في نيويورك في العام 1945. وفيه يكتب: (إن الوجود يسبق الماهية، أي فيما يتصل بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، ويصادف، وينبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد، وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود. فالإنسان صانع نفسه). الإنسان أولاً هو مشروع، وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته، ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الإنسان هو

الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع. فالإنسان هو ما شرع في أن يكون، لا ما أراد أن يكون. وما دام الإنسان مشروعا يعيش بذاته ولذاته فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه وعن حياته. ولأن الإنسان حر، فهو يمتلك بالتالي زمام وجوده ومصيره. فهو مسؤول إذاً، ومسؤوليته مطلقة عن ذاته وعن الإنسانية جمعاء. يكتب (سارتر): (عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر... وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما تستطيع أن تفترضه لأنها في الواقع تجر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها).

ولأن هذه المسؤولية البالغة الهائلة هي ليست مسؤولية وجودية ذاتية فقط وإنما مسؤولية إنسانية فأنها تثير في الإنسان القلق الهائل. وهذا القلق ناتج أيضا من (الوجود الإنساني) نفسه، ولأنه يمتلك زمام وجوده، فهو حر، وفي حريته يكمن وجوده أيضا. فالحرية هي قدر الإنسان ولا فرار من الحرية، فهي مطلقة ولا حد لها. فالإنسان هو ما يختار، وهو ملزم بأن يختار. ولأن وجود الإنسان يسبق ماهيته، حسب سارتر، فهو ملزم بأن يكون حراً، ولأنه موجود دونما ماهية تقرر هذا الوجود، فهو حر في أن يكون ما يشاء، أي يصنع ماهيته، وهذا جوهر المسؤولية لديه.

لكن (سارتر) يؤكد من جهة أخرى بأن مثل هذه (الحرية) ليست نعمة وإنما مأساة، من حيث أن يعي بأنه حر حرية مطلقة، أن عليه أن يختار، وأن مسؤوليته أن يشكل ويصنع ماهيته، لكن ليس هناك ماهية أو صورة مسبقة تقدم معيارا هادياً، وهنا تكمن بؤرة القلق. إنه (قلق وجودي)، فهو ليس خوفاً، أو انفعالاً وإنما حقيقة يحتمها الوجود نفسه، وكما يوضح (سارتر): (ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم، ومفصولاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها).

وقد يحاول الإنسان الفرار من هذا القلق، بإسدال الستار عليه، ولكن دونما جدوى، فلن يمكنه إخفاء هذه الحقيقة الرهيبة الكبرى وهي إن الإنسان مسؤول مسؤولية آلية ليس عن وجوده فقط وإنما عن الإنسانية جمعاء. ومن هنا جاء تمجيد (سارتر) للفعل الإنساني، فالإنسان موقف، الإنسان فعل، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه، إنه ليس شيئا آخر غير مجموعة أفعاله.

ورغم أنها تكشف عن بؤرة **(القلق الوجودي)** لدى الإنسان، وتكشف عن ثقل المسؤولية الهائلة الملقاة على عاتقه، إلا أنها ليست فلسفة تشاؤمية، على العكس، فهي تضع مصير الإنسان بين يديه، وتمنحه الحرية المطلقة، فليس أمام الإنسان إلا الفعل، فهو في محاضرته عن فلسفته يشير: (الوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع، أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير، فالذي يكشف عن وجوده نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي، وإنه ليس شيئا إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة التي لديّ عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافي لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعية في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلي أو ضدي، وهكذا نكشف في التو عالماً نسميه ما بين الذوات، وفي هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون).

وكذا الأمر بالنسبة إلى (الحرية)، فإن الإنسان بإرادته الحرة

يكتشـف أيضـاً أن حريتـه تتوقـف تماماً علـى (حرية) الآخرين، و(حرية) الآخريـن تتوقـف علـى (حريتي). (نعـم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الإنسان، لا تتوقف على الغير، لكن بمجرد الانخراط في العمل فأنا مضطر أن أختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه أختار الحرية لنفسي، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايتي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً). إذن إن الإنسان ليس إلا مشروعه الإنساني، وهو لا يوجد إلا بمقدار ما يحقق ذلك المشـروع، فهو إذا عبارة عن مجموعة أعمال تكون حياته. وحينما نختار فإننا نمارس فعلاً حراً قد تترتب عليه نتائـج سـلبية أو إيجابيـة، وبالتالي فالإنسـان ليـس إلا مجموعة خياراته. وهذا ما يؤكده (سارتر) بشكل أوضح حينما يكتب: (هناك دائما اختيار. والاختيار هو التزام، شئنا أم أبينا. إن الاختيار ممكن وهو الشيء الذي لا نسـتطيع إلا أن نفعله. إنني أسـتطيع دوماً أن أختار وعندما لا أختار فإنني لا أكون في الواقع إلا قد اخترت: لقد اخترت أن لا أختار).

الجحيم هم الآخرون

إسـهام (سـارتر) الفلسفي والوجودي الرئيس هو أنه جعل الأسئلة الوجودية الكبرى تتغلغل في الخيارات الإنسانية المعاشة. لكن البعض مـن نقـاده يـرون أن فلسـفته قـد يمكن تطبيقهـا على المسـتوى الفردي الذاتي، إلا أنها تبدو مسـتحيلة لجعلها فلسـفة كونية. علما أن (سـارتر) يحاول أن يجد لفلسفته الوجودية مكانا في حقل الأخلاق، لا سيما فيما يخـص العلاقـة مـع الآخريـن. صحيح أنه يؤكد على جـدل العلاقة بين الحرية الذاتية وحرية الغير باعتبار أن الإنسـان لا يسـتطيع إلا أن يختار حرية الآخرين، لكن إلى أي حد جدية مثل هذا الأمر؟؟

إن أساس الفلسفة الوجودية يفند ذلك، فحين يكون وجودي الذاتي الفردي هو الحقيقة الوحيدة، وحين لا تكون هناك ماهية مسبقة، وحين

تنتفـي الضـرورة فكيـف أجد حرية الآخرين؟. صحيح أن الآخر موجود أيضا، لكنه موجود من خلال اتصالي به، إلا أنه اتصال سلبي، إنه نفي متبـادل، فالعلاقـة مـع الآخر علاقة صراع، كل طرف يحاول التحرر من الآخر وتحقيق الماهية الذاتية من خلال القطيعة مع الآخر. ولهذا، حسب (سارتر): (ينتاب الإنسان الخجل وتحمر وجنتاه حينما يقوم بعمل فاشل أمام ناظري شخص آخر، بل حتى يُرى، إذ إن في ذلك سلب لحريته، فأن أرى معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حريتي، أي أنـي تحولـت موضوعـا لـذات أخرى، بينما أحاول أن أكـون دائما ذاتاً، أن أكون حريتي). وهذا الوقف سـحبه (سـارتر) على (الحب) فهو يراه محاولة متبادلة لفرض السـيطرة من خلال تملك الآخر، محاولة لسـلب الآخر حريته.

ف (الآخر) هو إنسان أيضا، وهذا الإنسان الآخر ينظر إليّ، ولهذا كانت الرابطة الأساسـية بيني وبينه هي إمكانية أن ينظر إليّ باسـتمرار، أي أن أكـون بالنسـبة إليـه (موضوعاً). فالآخـر بوصفه (نظرة) هو علو، ومصـدر للقلـق علـى الـذات والتهديد الوجودي، وبـدوري أن أموضعه أيضـا وأهـدد وجـوده، ومن هنا فأن (حرية الآخر) مجرد وهم، وبالتالي وجـود الآخـر يحـد مـن الحرية الذاتية، ومن هنا عبر (سـارتر) عن هذه الرؤيـة في مسـرحيته (الجلسـة السـرية) بـأن: (الجحيم هـم الآخرون). وهنا يكمن التناقض في فلسـفته، فالإنسـان لديه حر حرية مطلقة، لكن هذه الحرية تتحول إلى مأساة فاجعة لأنها تفلت من بين يديه باستمرار مـن خـلال علاقتـه بالآخرين، وبالتالـي فأن الالتزام بحريـة الآخر يعني تضحية وتنازلا عن الحرية المطلقة، لكن هذا الفعل يبقى خيارا وجوديا وإنسانياً، تكشف عن مسؤولية الإنسان والتزامه.

وقفـــات
في الفكر الإسلامي

الوقفة التاسعة

جبرية الملائكة. . . حرية آدم. . . حرية إبليس

النص القرآني.. والحرية في الجنة

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ * قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ * قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص: 71–85).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآِدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ * قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا

أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآَتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ * وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ * قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ * يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: 11–27).

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلاَّ

تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى * وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى * فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَال يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى * فَأَكَلاَ مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سُوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى * قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه: 115–124).

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا * قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً * قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا * وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً﴾ (الإسراء: 65).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ * قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ * قَالَ رَبِّ بِمَا

أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: 42).

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً﴾ (الكهف: 50).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 30–38).

هذه هي قصة آدم في القرآن الكريم حسب ترتيب التنزيل.

سؤال الخطيئة

قبل كل شيء نود أن نوضح هنا أننا نتعامل هنا مع النص القرآني لقصة خلق (آدم) وما جرى في الجنة، بعيدا عن أية تأويلات دينية، فما يهمنا هنا النص ومضمونه لكي نستنطق سؤال (الحرية والإرادة).

صحيح أن قصة (آدم) وجدت لها سردا في الكتب المقدسة للديانات الأخرى، وحتى في نصوص الديانات الوثنية للحضارات البشرية المختلفة، إلا أنها جميعاً، من حيث الجوهر، تقترب جداً من بعضها لأنها، كلها، تركز على سؤال (الخطيئة). خطيئة (آدم وحواء) وعصيانهما الخالق وأكلهما الثمرة من الشجرة المحرمة ما تسبب في طردهما من (الفردوس).

هذه القصة شكلت الأساس العقائدي للديانتين اليهودية والمسيحية وفلسفتهما اللاهوتية فيما بعد، حيث كانت الأساس لفكرتهما عن (الخطيئة الأبدية). بل أن بعض الحضارات الوثنية السابقة على الأديان الوحدانية مثل الحضارات: الايلامية، السومرية، الحيثية، والفرعونية (في حدود ثلاثة أو أربعة آلاف عام قبل الميلاد) كانت تربط بين (المرأة) و(الأفعى).

لاحقاً طورت الديانة اليهودية هذا الأمر فوضعت مثلثا يتألف من (المرأة – الأفعى – الشيطان)، (المهم أن الثلاثة وحدة واحدة، داخل مثلث يمكن تسميته بـ (مثلث اللعنة التاريخي)) كما يشير (إبراهيم محمود) في كتابه (الضلع الأعوج – المرأة وهويتها الجنسية الضائعة، دار رياض الريس، بيروت 2004). ولقد جاء في (سفر التكوين) وهو أحد الأجزاء الأساسية في (العهد القديم) تأكيداً لهذه النظرة:

(وسمعا "آدم وحواء" صوت الرب الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط

شجر الجنة. فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟. فقال سمعتُ صوتك في الجنة فخشيتُ لأني عريان فاختبأت. فقال من أعلمك أنك عريان. هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها. فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت. فقالت المرأة: الحية غرَّتني فأكلت. فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك. وأضع العداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها. هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة: تكثيرا أُكثرُ أتعابَ حبلك. بالوجع لتلدين أولاداً. وإلى رجُلِكِ يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تُنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق جبينك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى التراب تعود).

لكن كما يبدو كانت الديانة المسيحية هي الأكثر ارتباطا بفكرة الخطيئة في منظومتها اللاهوتية. وإذا ما كان النص القرآني لا يذكر اسم (حواء) بالاسم، وإنما يخاطب آدم (أنت وزوجك) بل وإن العصيان لم يأت من زوجة آدم وإنما منه ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى * فَأَكَلاَ مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سُوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: 120-122).

الديانة المسيحية كالديانة اليهودية تؤكد الأصل الأنثوي للخطيئة، حيث أغرت (حواء) زوجها (آدم). صحيح أن (المسيحية) تجاوزت

الأصل الأنثوي للخطيئة في بعض جوانب لاهوتها من خلال شخصية السيدة (مريم العذراء)، لكن لم يتم هذا الأمر ببساطة (فلكي يتم تحرير المرأة (مريم) من حضور الحية/ الشيطان فيها، يتم استحضار الروح القدس، حيث تحل (مريم). (الروح القدس) هنا تذكير بالسطوة الذكورية، ولكنها سطوة مطلقة، إنها رحمانية. وهي إذ تؤكد طهرانية المرأة (مريم العذراء) إنما تلغيها في الوقت نفسه، حيث لا تسميها، بل يبرز تجريمها بصورة مضاعفة. أولاً: لأنها امرأة، والمرأة هي أصل الخطيئة، تلك التي لا يشك فيها، ثانياً لأنها تُحبل بالروح القدس في تجليها الإلهي، حيث تحل محلها، وتسمو بالذكورة، كما في (باسم الرب والابن والروح القدس)..... وفكرة الغفران، وافتداء البشرية تدخل ضمن إطار التطهير من إثم الخطيئة الأصلية تماماً، والرجل (ممثلا بالمسيح) يُقدّم هنا الضحية التاريخية والثمن المتجدد لغلطة المرأة الحوائية القاتلة على مر الزمن ويبرز الشيطان واضحاً في (العهد الجديد). إنه بديل حياتي عن المرأة، وخصوصاً في تحدي المسيح له، وتبرز المرأة في أوزارها، باعتبارها أصل الخطيئة) كما يؤكد ذلك (إبراهيم محمود) في كتابه الآنف الذكر.

بل أننا وجدنا أن هذا التفسير الديني العقائدي كان له التأثير الكبير على فلاسفة القرون الوسطى، وعلى فيلسوف يُطلق عليه لقب (أبو الفلسفة الحديثة) وأعني به (رينيه ديكارت) الذي أسس فلسفته الأخلاقية على مبدأ التعارض بين (الإرادة) و(العقل) وتأكيده بأن (الإرادة) ممكن أن تقودنا إلى الخطأ بدليل أن (الخطيئة الأولى) جاءت من خلال (إرادة حواء وآدم)، التي كانت هي سبب طردهما من (الفردوس)، وأن الجنس البشري تحمل وزر هذه (الخطيئة الأبدية)التي علينا أن نتطهر منها في حياتنا الأرضية. أي أن الإنسان وفق هذه الرؤية محكوم عليه بـ (اللعنة) الأبدية سلفا.

الاختيار الحر

والحقيقة أنني لا أود هنا تأويل قصة (آدم) من هذه الزاوية، فلا يعنيني (سؤال الخطيئة) هنا بل إنني أبحث عن مفهوم (الحرية) و(الإرادة).

في بداية هذه الوقفة أوردتُ كل ما له بقصة (آدم) كما وردت في القرآن الكريم وحسب تنزيل السور ووردها تاريخيا وليس حسب ترتيبها الحالي. وهي في الحقيقة من روائع القصص القرآني.

الشواهد والبحوث في (تاريخ النزول) تؤكد بأن أول إشارة لقصة (آدم) وردت في صورة (ص) دون الإشارة إلى اسمه، لكن سرد نص القصة يتكرر في سور لاحقة بذكر الاسم (آدم)، بدءاً من سورة (الأعراف) حيث يرد ذكر اسم (آدم) لأول مرة في القرآن الكريم، ثم في سورة (طه)، و(الإسراء) و(الحجر) و(الكهف) و(البقرة).

عند تفكيك النص القرآني نجد ثمة (جبرية) تحكم موقف الملائكة، رغم أن الرب الخالق يمنحهم (حرية التعبير والفكر) كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 30-38).

فالملائكـة تناقـش هنـا خالقهـا وباريهـا وربهـا فـي خلقـه، لكنهم رغـم ذلـك أطاعـوه وسـجدوا لآدم. بيـد أن (العصيـان) و(التمـرد) أو بتعبيـر آخـر (حريـة الإرادة والاختيـار) مارسـهما (آدم) و(إبليـس)، فقد قـرر (آدم وزوجـه) إلـى الاقتراب من الشـجرة المحرمة رغم تحذيرات ربهمـا وخالقهمـا بعـدم الاقتراب منها. وبغض النظر عن مسـألة (غواية إبليـس) لهمـا فأنهمـا كانا (أحرارا) في (الاختيار)، إذ قررا بـ (إرادتهما) أن يقتربـا مـن الشـجرة، وان اللّـه الخالق لم يتدخـل في قرارهما الذاتي بالاقتراب من الشجرة المحرمة، وإلا لو كان هذا مقدرا لهما لما كانت ثمة (خطيئة) أصلا.

وهـذا ينسـحب علـى (إبليـس) أيضا، فقد كان (حـرا) في معصيته بعدم السجود لآدم، بل أن الخالق يترك له حرية الدفاع عن نفسه، حيث جاء في النص القرآني - (سورة ص: 75-81): ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ * قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾.

وقد تكرر النص في سـور قرآنية أخرى، ولو باختلاف طفيف في التعبيـر، ففـي (سـورة الحجـر: 38-28) نقرأ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّـكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَـاجِدِينَ * فَسَـجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيـسَ أَبَـى أَنْ يَكُـونَ مَـعَ السَّـاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيـسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْـنُونٍ * قَـالَ فَاخْـرُجْ مِنْهَـا فَإِنَّـكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْـكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّيـنِ * قَـالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِـي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُـونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾.

السـؤال الـذي تثيـره هذه القصـة القرآنية العميقـة الدلالة هو: هل أن (حريـة) آدم و(حريـة) إبليـس فـي الجنـة خاضعـة لقوانيـن الضرورة والسـببية؟ هل يدخلان ضمن سـؤال (القضاء والقدر)؟ هل كان مقدرا لآدم وزوجـه أن يتخـذا هـذا الموقـف، وكذا إبليس وبهـذا يكونا خارج (المعصيـة)؟ وإذا مـا كان الأمـر هكـذا فهـل كان مقـدرا أن يهبطـا إلـى الأرض ليعيشـا الشـقاء البشـري ويدفعا ثمن هذه المعصية؟. إن الأسئلة التي تثيرها هذه القصة تعود بنا إلى الأسئلة التي أثارها الإنسان المفكر (طريـد الفـردوس) فـي مـا بعد، أي بعد أن تناسـل (آدم وحواء) وتكاثر البشـر ليشـكلوا شـعوبا وقبائل. أي سؤال (الحرية) في المنفى الأرضي، وهذا ما سنتوقف عنده لاحقاً.

الوقفة العاشرة

طريد الفردوس في متاهة الحرية

يـرد لفـظ (**الإنسـان**) فـي القـرآن الكريـم بهذه الصيغـة (65) مرة، وبمعـان مختلفـة، لكـن مـا يعنينـا هنـا أن نتوقـف عنـد بعـض الآيـات القرآنية التي تقدم توصيفات تجسـد (حرية الإنسـان) و(إرادته) ومحنته الوجودية من جهة، وكذلك الآيات التي تؤكد تسـييره وجبره، وبالتالي كانت الأسـاس لواحدة من أهم مسـائل الجدل الفكري الإسـلامي على مر تاريخه.

الآيات التي تؤيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله عديدة ومنها:

﴿لاَ يُكَلِّـفُ اللَّـهُ نَفْسًـا إِلاَّ وُسْـعَهَا لَهَـا مَـا كَسَـبَتْ وَعَلَيْهَـا مَـا اكْتَسَبَتْ...﴾ (البقرة: 286).

﴿... وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنْسَـانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: 34).

﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (النحل: 4).

﴿... وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ (الإسراء: 11).

﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِـهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...﴾ (الإسراء: 15).

﴿وَلَقَـدْ صَرَّفْنَـا فِـي هَـذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَـانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ (الكهف: 54).

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب: 72).

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم: 39).

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: 1-3).

﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾ (النازعات: 35).

﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى﴾ (العلق: 6).

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ (يس: 46).

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبلاًّ كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس: 60-62).

﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (يس: 77)

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (النحل: 24).

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ

عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: 35).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: 108).

﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: 38).

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: 10).

﴿... إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾ (الرعد: 11).

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ (البقرة: 256).

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...﴾ (الكهف: 29).

﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ (الروم: 44).

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6).

أما الآيات التي تؤكد على جبرية الوجود والفعل الإنساني فنستشهد ببعض منها هنا:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآَمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: 99-100).

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...﴾ (الشورى: 10).

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾ (البقرة: 272).

﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: 56).

﴿... فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: 8).

﴿... وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: 36).

﴿... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة: 234).

﴿... وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ...﴾ (البقرة: 247).

﴿... يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الفتح: 14).

﴿... إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: 28).

﴿... قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ...﴾ (آل عمران: 154).

﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النحل: 104).

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ (الأنعام: 148).

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾ (يس: 47).

﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: 20).

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ

ظَالِمُونَ﴾ (آل عمران: 128).

﴿إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (النحل: 37).

﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾ (الأعراف: 188).

﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ...﴾ (ق: 45).

مما تقدم يثير النص القرآني الكريم واحدة من أعظم المسائل الفكرية والفلسفية والعرفانية التي واجهت الإنسانية على مر تاريخ الخليقة بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص. وإذا ما كنا قد أشرنا في وقفتنا السابقة عند جبرية الملائكة وحرية آدم وإبليس وما جرى في الجنة، بأن (المعصية أو الخطيئة) كانت بإرادة آدم في التقرب من الشجرة المحرمة وإبليس بعدم السجود لآدم، وأن هذا الأمر شكل البنيان الأساس لعلم اللاهوت المسيحي، فإن العرفانيين المسلمين والمتكلمين والفلاسفة لم ينظروا لهذا الأمر من زاوية (الخطيئة والتكفير) وإنما حاولوا أن يفسروا آلية الفعل البشري، فاختلفوا بين من يلغي (حرية) الإنسان ويضعه تحت قانون الجبرية المطلقة وبين من يمنح الإنسان (حرية) الإرادة ومسؤوليته عن أفعاله. وقد استشهدنا بآيات من النص القرآني الكريم، والتي بدورها اعتمد عليها كل فريق بما يدعم به رؤيته.

بيد أن (**د. محمد أركون**) في كتابه (**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت 2002) يقرأ هذه الإشكالية من جانب آخر: (أدخل الخطاب القرآني سبلا وأدوات عقلية من أجل تأسيس إنسان جديد مضاد بكل وضوح للإنسان القديم أي إنسان الجاهلية. وهذا المصطلح الأخير جدالي. والواقع أن المزدوجة المفهومية جاهلية/ علم - إسلام تشبه المفهوم الأنثربولوجي

للفكر المتوحش/المضاد للفكر المدجّن. إن الخطاب القرآني يستخدم معجماً غنياً من الإدراك الحسي والفعالية الفكرية من أجل أن يشكل ما يدعوه بالإنسان وذلك طبقاً لمنظوراته الخاصة).

إلا أن (**د. نصر حامد أبو زيد**) في كتابه (**النص والسلطة والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت 2006) يحاول تأويل الأمر بشكل مختلف كلياً حين يكتب: (والحقيقة أن خلق جسم آدم من الطين قد مهد الأساس للفكر الإسلامي كي يصوغ مفهوم "العالم الصغير"، وهو المفهوم الذي يعتبر أساساً من الأسس الهامة في نظرية "الكلمة" – اللوجوس أو الإنسان الكامل – عند متصوفي الإسلام. وقد انبثقت الفكرة من النص القرآني انطلاقاً من تعددية وصف الطين الذي خلق منه آدم.... وعند تأويل نص سورة الصافات "من طين لازب" يطرح الطبري مفهوم أن جسد آدم قد خُلق من العناصر الطبيعية الأربعة: وهي التراب والماء والنار والهواء، وهو المفهوم الذي يربط بين جسد آدم والطبيعة على أساس من التماثل. ولا شك أن هذه النصوص وما أحاط بها من تراث تأويلي مبكر كانت هي المهاد الذي سار عليه الفكر الديني الإسلامي في تطوره اللاحق لتأسيس مفهوم "العالم الصغير" وصفاً للإنسان. لم يكن الأمر إذن مجرد تأثر بأفكار فيثاغورث، إذ لولا هذه البذور الكامنة في النص الديني ما استطاع "إخوان الصفا" في القرن الرابع الهجري – متأثرين معها بالفكر اليوناني – صياغة مفهومي "الإنسان الكبير" للدلالة على الكون و"العالم الصغير" للدلالة على الإنسان).

طريد الفردوس.. ومحنة الوجود

إن هبوط (آدم) وزوجه إلى الأرض يشكل بداية لتاريخ الإنسان الشامل، وبداية لنشوء الثنائيات، وفي مقدمتها ثنائية (اللاهوت)

و(الناسـوت)، ليـس علـى مسـتوى مضمـون المصطلح كعلوم لدراسـة الإلهيات أو لدراسة كل ما له علاقة بالإنسان وبشرائع البشر، وإنما ثنائية عالـم الـروح وعالـم المادة، عالـم الغيب الإلهـي، أو الجغرافيا الإلهية، وعالم الوجود المحسوس والجغرافية المادية الكونية - الأرضية.

هل كانت الأرض موجودة حينما كان (آدم) في الجنة؟ أم خُلقت بعـد اقترافـه المعصيـة؟ إن هذا السـؤال على بسـاطته فأنه يسـوق بدوره إلى واحد من أهم أسئلة الفلسفة الوجودية، وبالتحديد فلسفة (هايدغر) حينما يطرح سؤاله: أين تتجلى ظاهرة الوجود؟ في الموجودات.

لكـن هنـاك أحوال عديـدة للوجود وأنماط مختلفـة للموجودات: وجود الشـيء، وجود الأداة، وجود الإنسـان، بأي نمط يجب البحث؟ ويجيب (هايدغر) على هذا السـؤال: يجب أن نبدأ من وجود الإنسـان، وجودنا نحن، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوَّم من الإنسان.

فنقطـة ابتـداء البحـث في الوجود ينبغـي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان. ويؤكد في كتابه (الوجود والزمان - بالألمانية): إن ماهية الإنسـان جوهرية بالنسـبة إلى حقيقة الوجود). ووجود الإنسـان يسـميه (هايدغـر) بالآنيـة أو (الوجـود هنـا - Dasein) أي الوجود في العالم، وهـذه العبـارة لا تحمـل معنـي الوجود المكاني وحسـب وإنما الوجود الشـامل. وهـذا الأمـر مرتبط بالخاصية الأساسـية لوجود الإنسـان على الأرض ألا وهي: الحرية. بمعنى أنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي، وبإرادتـي واختيـاري لأحد أوجه الممكنـات المتاحة أمامي. وهكذا فأنا أختار نفسي في وجودي. وأنا مسؤول عن ذاتي.

إن عقوبة (آدم) ليس في طرده من الجنة فحسـب، وإنما أن يلقى بـه إلـى (الوجود) المحسـوس والمـادي، في الأرض وحيـدا ومعزولا، فالعزلـة كانـت هي عقابه الأقسـى. و(وعي آدم) لمعصيته وتقبله لعقاب ربـه جعله مسـؤولاً أمـام (إرادته) و(اختياراتـه) و(قراراته). وإذا ما كان

(هايدغـر) يـرى بـأن الوجود الإنساني يتجلى في (الوجـود مع)، وهذا يفتـرض وجـود الآخـر، و(الوجـود فـي) الـذي يحمل ثـلاث خصائص هي: (الموقف Befindlichkeit) هو الذي يكشـف للإنسـان بأنه كائن في موقف الوجود، وأنه ذات فردية، و(الفهم) وهو يعني لديه بأن يفهم الإنسـان العالم ويعيش موقفه. و(الفهم) هو التعبير عن وجود الإنسـان نفسـه، الفهـم هـو الوجـود الإنسـاني، و(المعنى) هو كل مـا يتحدد في (الفهـم)، إنـه مضمونـه المنظـم. و(المعنـى) هو الذي يؤسـس (اللغة)، و(اللغـة) هـي التـي تؤسـس كل ما هـو كائن، من حيث هـو كائن، إذن اللغـة تقـول الوجـود، مثلمـا القاضي يقـول القانون. وأخيرا، السـقوط، ويعنـي (هايدغـر) بـه محاولـة للإفلات مـن قبضة الوجـود، أي هروب الإنسان من ذاته لأنه خائف منها، خائف من خطيئته، لكن ليس بالمعنى الديني، أي ليس (الخطيئة الأولى)، وإنما اكتشـاف الإنسـان بأنه متناه، وأنه فان، أي اكتشافه للموت. (سقوط) الإنسان في (الوجود) أو العالم يتميز بملامح محددة هي: الإغراء، والطمأنينة الظاهرية، مغايرة الذات، والمؤجل. ومن أبرز لامح (السـقوط) هو الإغراء، فهو يعني أن يُغرى الإنسـان بالوجـود السـهل، وجود الناس، رفض الـذات والهروب منها، والولوع بالثرثرة.

الموت... عقوبة آدم.. وخطيئة اكتشاف الجسد

بل إن هناك ما هو أقسـى من عقاب الطرد من الفردوس، والأمر بهبوط أدم وزوجه إلى البرية ليكدحا ويعيشا عزلتهما ومحنة وجودهما الفـردي، وليتحمـل ثقـل الحرية والمسـؤولية التي يتضمنهـا وجودهما، وهذه العقوبة الأقسى هي الحكم عليهما بـ (الموت) و(الفناء).

فمـا أن حكـم عليهمـا الـرب الخالـق بالطـرد من الجنـة وأمرهما بالهبوط إلى الأرض، فأنه قد ألغى عنهما ميزة خلود الكائنات السماوية.

فليس هناك من (موت) في الجنة، وإنما (الموتُ) هو مصير بشري، بل يبدو أن (تاريخ الموت) يبدأ مع الإنســان، مع (آدم) وهبوطه الأرضي، ومع أول جريمة في التاريخ حينما يقتل (قابيل) أخاه (هابيل). (الموت) هو أعلى مراتب اليقين البشري. وبالتالي فأن (حرية آدم) على الأرض تختلـف عمـا كانـت عليه في الجنة، فهي هنا تعني القدرة على الانفتاح علـى سـؤال الوجـود منى أجـل الوصول إلى الحقيقة، التي هي كشـف الحجب كي يخرج الوجود من النسيان، وأن يحقق الخلود.

إن مشـكلة (آدم) وزوجه هو اكتشـافه للجسـد، وللجنس، وبالتالي فإن فكرة الخطيئة الموجودة في جميع الأديان مرتبطة باكتشاف الجسد، من حيث أن معنى الخطيئة في الأديان هو خضوع آدم لشـهوة الجسـد وتذوقـه للـذة المحرمـة، والتي انتقل إلى سـلالته، وبالتالـي فإن الأديان تـرى فـي كل إنسـان (آدم) جديـداً، وهنا انتبه (فرويـد) في ربط (غريزة الحياة) بـ (غريزة الموت).

إلى جانب ذلك كان للجسـد سـماته المقدسـة في جميع الأديان، ومـن هنـا تعـرض للتحريـم. وإذا ما كانت بعض الديانـات قد احتقرت الجسـد فـإن (الجسـد) في الإسـلام ارتبـط بصورة طهرانيـة، ولذلك تم التركيز على النظافة والتطهر الجسدي وتهذيب الحواس والغريزة، سواء مـن خـلال الصـلاة اليوميـة وما تفرضه من وضـوء أو من خلال الصيام الـذي هـو صيـام للحواس أيضا. وبالتالي محاولة التواصل المسـتمر ما بين الدنيوي والروحاني ولمرات عديدة في اليوم.

وهنا نجد أن غريزة (الجنس) التي هي التجسيد لإرادة الحياة تقف بالنقيض من قدرية (الموت)، لكنها كانت سابقة على (الموت) من حيث أن سبب طرد آدم وزوجه من الفردوس كان قائما على اكتشاف الجنس، وبالتحديد اكتشاف (الجسد)، وبالتخصيص اكتشاف (الأعضاء الجنسية) التي لم تكن آنذاك سـوى أعضاء لاكتشـاف (اللذة). وقد أشـار النص

القرآني إلى أن (آدم) وزوجه حينما اقترفا الخطيئة باقترابهما من الشجرة المحرمة، اكتشافا (سوءاتهما): ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ * قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ * يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: 19-27).

و(السوءة) كما جاء في (**الميزان في تفسير القرآن**، منشورات دار الأندلس، بيروت 2010) للعلامة (**محمد حسين الطباطبائي**) (هي العضو الذي يسوء الإنسان إظهاره)، أو كما يفسرها (**محمد جواد مغنية**) في (**التفسير الكاشف**، المجلد الثالث، دار الأنوار، بيروت 2009) بأن (السوءة ما يسوء الإنسان والمراد بها هنا العورة، حيث يسوؤه ظهورها).

ويحاول (**محمد جواد مغنية**) في كتابه الآنف الذكر أن يقدم تفسيره لقصة آدم وزوجه كما جاءت في القرآن الكريم، فبعد أن يروي

القصة القرآنية كما جاءت بتفصيل كبير في (سورة الأعراف) يكتب: (هذا تلخيص ما في القرآن لقصة آدم وزوجه، والناس فيها على قولين: بين جاحدين بالوحي، وبين مؤمنين به، وهؤلاء على فئتين: فئة تجاوزت ظاهر النص القرآني، واعتمدت الإسرائيليات في تفسير جنة آدم وغيرها، وان هذه الجنة كانت في الدنيا، وتسمى جنة عدن، وان الشجرة التي أكل منها آدم وحواء هي شجرة الحنطة، وأنهما سترا سوءاتهما بورق التين، وان إبليس دخل الجنة، وهو في جوف حية، إلى غير ذلك مما لا حديث فيه، ولا وحي... وفئة شطحت إلى ما وراء الحس، وفسرت الشجرة بالامتحان، والشيطان بالشهوة، والسوءة بالرذيلة، غلى غير ذلك من فراسة الصوفية وأذواقهم. ونحن نقف موقفاً وسطاً بين الفئتين، فنؤمن إجمالاً بما أوحى به ظاهر النص من أن الشجرة والسوءة والورق، كل ذلك كان من الكائنات الحسية، لأنها هي المدلول الحقيقي للفظ، ولا موجب للتأويل، ما دام العقل يتقبل المعنى الظاهر، ولا يرفضه.. ولا نتحدث عن حقيقة جنة آدم، وأنها كانت في هذه الدنيا أو في غيرها، ولا عن نوع الورق الذي ستر به آدم وحواء عورتيهما ولا عن شخص الشجرة، ولا كيف دلف إبليس إلى الجنة، لأن هذه التفاصيل من علم الغيب، ولم ينزل بها وحي والعقل يعجز عن إدراكها). عموما أن تفسير (محمد جواد مغنية) يشي بوجود إشكالية الجسد في قصة آدم سواء كانت تأويلا فيما يخص الشجرة، أو واقعيا وحرفيا كما جاء في الظاهر.

(آدم) اليعقوبي

الغريب إن (أحمد بن أبي يعقوب المعروف **باليعقوبي**) صاحب كتاب (**تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، المجلد 1، بيروت، بدون تاريخ) وهو من أقدم كتب التاريخ والأخبار في التراث العربي الإسلامي، يفتتح كتابه بالحديث عن أبي البشر بتقديم قصة واضح أنها متأثرة بمرويات

(العهد القديم) في بعض تفاصيلها، ويبدو أن النص الأصلي للكتاب لم يوجد كاملا حيث أن الكتاب جاء بلا مقدمات وكما الآتي: (.... على أدم، فلم يطاوعه شيء مما خلق اللّه عز وجل إلا الجنة، فلما رأى آدم ما في الجنة من النعيم قال: لو كان سبيل إلى الخلود؟ فطمع فيه إبليس لما سمع ذلك عنه، فبكى ونظر آدم وحواء يبكي، فقالا له: ما يُبكيك؟ قال: لأنكما تفارقان هذا، وما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة، إلا أن تكونا ملكَين، أو تكونا من الخالدين، وقاسمهما إني لكما من الناصحين. وكان لباس آدم وحواء ثياباً من نور، فلما ذاقا الشجرة، بَدَت لهما سَوآتهما، فزعم أهل الكتاب أن مكث آدم في الأرض، قبل أن يدخل الجنة، كان ثلاث ساعات، ومكث هو وحواء في النعيم والكرامة، قبل أن يأكلا من الشجرة فتبدو لهما سَوآتهما، ثلاث ساعات، فلما بدت لآدم سَوأته أخذ ورقة من الشجرة، فوضعها على نفسه، ثم صاح: ها أنا يا رب عريان قد أكلت من الشجرة التي نهيتني عنها، فقال اللّه: ارجع إلى الأرض التي منها خُلقتَ، فإني مسخر لك ولولدك طير السماء، ونون البحار. وأخرج اللّه آدمَ وحواء مما كانا فيه، فيما يقول أهل الكتاب، في تسع ساعات من يوم الجمعة، وهبطا إلى الأرض، وهما حزينان باكيان، وكان هبوطهما على أدنى جبل من جبال الأرض إلى الجنة، وكان ببلاد الهند، وقال قوم: على أبي قُبيس، جبل بمكة، ونزل آدم في مغارة في ذلك الجبل سماها مغارة الكنز، ودعا اللّه أن يقدسها. **وروى بعضهم** أن آدم لما هبط كثر بكاؤه، ودام حزنه على مفارقة الجنة، ثم ألهمه اللّه سبحانه أن قال: لا إله إلا أنت، سبحانك، وبحمدك، عملتُ سوءاً وظلمتُ نفسي، فاغفر لي إنكَّ أنتَ الغفور الرحيم! فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واجتباه، وأنزل له من الجنة، التي كان فيها، الحجر الأسود، وأمره أن يصيّره إلى مكة، فيبني له بيتاً، فصار إلى مكة وبنى البيت، وطاف به، ثم أمره اللّه أن يضحّي له، فيدعوه ويقدسه،

فخـرج معـه جبريـل حتى وقفَ بعرفات، فقال لـه جبريل: هذا الموضع أمـرك ربـك أن تقـف لـه به. ثم مضى به إلى مكـة، فاعترض له إبليس، فقال: ارمه! فرماه بحصى، ثم صار إلى الأبطح، فتلقته الملائكة، فقالت له: بّر حجك يا آدم! لقد حججنا هذا البيت قبلك ألفي عام. وأنزل اللّه، عز وجل، الحنطة على آدم، وأمره أن يأكل من كده، فحرث وزرع، ثم حصد، ثم داس، ثم طحن، ثم عجن، ثم خبز، فلما فرغ عرق جبينه، ثم أكل، فلما امتلأ ثقل ما في بطنه، فنزل جبريل، ففجّه، فلما خرج ما في بطنه وجد رائحة تُكره، فقال: ما هذا؟ فقال له جبريل: رائحة الحنطة.). هـذا تقريبـا نصـف ما ذكره (اليعقوبـي) في تأريخه، والنصف الباقي عن مواقعـة آدم لحـواء وتناسـلهما، وجريمـة قابيل بحق أخيه هابيل، وموت آدم، حيث يحدد (المسـعودي) سـاعة وفاته: (ثم مات لسـتْ خلون من نيسـان، يوم الجمعة، في السـاعة التي خُلق فيها، وكانت حياته تسـعمائة سنة وثلاثين سنة اتفاقاً).

هذا النص الطويل نسـبيا والذي ذكرناه يجسـد الرؤية الشـائعة عن (آدم) في الثقافة الإسلامية، على الأقل في زمن كتابة النص وما قبله أو بعده قليلا، وهي قصة، بعيدا عن ارتباكها، تتعارض مع النص القرآني في جوهرها، ف(آدم) هنا لم يولد في الجنة، وإنما هو أرضي، ثم أنه كائن فـان، بدليـل توقـه إلى الخلود، وهذا التوق هو ذريعة إبليس في غوايته. ناهيك انه ليس هناك نص في كل الأديان يشير إلى الصعود للجنة، بل جميعها تؤكد على هبوطه.

أمـا فـي تفاصيـل بناء بيت اللّه، وحجه، ووجود مكان اسـمه مكة، وحـج الملائكـة قبـل آدم لهذا البيت بألفـي عام، فالنص متهافت بجمله وتعابيـره. المهـم فـي كل هـذه القصـة، هو (وعي المـوت) لدى (آدم)، والـذي بسـببه اقتـرف المعصية. وواضح هنا التأثيـر التوراتي على رواية (اليعقوبـي). وقـد توقـف **(يوسـف زيدان)** فـي كتابه **(اللاهـوت العربي**

وأصول العنف الديني، دار الشروق، ط2، القاهرة 2010): (فقد اختلفت السِّير النبوية القرآنية، عن سابقتها التوراتية والإنجيلية، فآدمُ القرآني مثلاً، هو (الإنسـان) الذي أخطأ بعصيان الأمر الإلهي، ثم أدرك خطأه وتاب أمام اللّٰه، بمعونة من اللّٰه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 37) فليس ثمة سخائم إلهية تجاه البشر، وليس ثمـة خطيـة أزليـة ارتكبهـا آدم وورثها من بعده بنـوه، لأن ذريته آدم من عموم البشـر، لم يشـهدوا الخلق الأول ولم يعصوا الأمر الإلهي. ومن ثم، لا تجوز محاسبتهم على ما لم يرتكبوه، حسبما تنصُ الآية القرآنية: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: 164، الإسـراء: 15، فاطر: 18، الزمر: آية 7).

هبوط آدم.. والمحنة الأرضية

وفي التفاتة مهمة من العلامة (**محمد حسين الطباطبائي**) في كتابه (**الميزان في تفسـير القرآن**) في تفسـير الآية (24) من سـورة (الأعراف) والتي تنص: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾، كالآتي: "قال اهبطوا" الخطاب لآدم وزوجه وإبليس "بعضكم لبعض عدوٌّ" وهذه العداوة لاختلاف الطبائع "ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين" وهو القضاء الثاني منه تعالى بالبقاء في الأرض إلى آخر الحياة الدنيا. وهذا الهبوط هو هبوط معنوي، وخروج من هذه المنزلة، دون أن يعني ذلك الهبوط من السماء إلى الأرض،إلا أن يرجعا إلـى المنزلـة بوجـه). رغم أن هذا التفسـير العرفاني يدفع بنا إلى أسـئلة جديدة حول قصة آدم ومكانها. لكن هذا لا يلغي تواتر جميع الروايات عن (آدم) بأنه هبط من الفردوس إلى الأرض.

لكن (آدم) لم يهبط إلى الأرض باختياره، وكذا البشر جاءوا فيما بعد ليس باختيارهم، فلقد ألقيَّ (آدم) إلى الأرض، أي أن عليه أن يواجه

(قدره). وما قُدر على (آدم) صار قدرا للبشرية. إذن تشبعت الأسئلة.. فإذا ما كان (آدم) يدرك أنه ارتكب (خطيئة) في الجنة وانه يتحمل وزرها، فأن سلالته البشرية تتحمل وزر (خطيئته)، وعليها الارتقاء بذاتها كي تفهم وتواجه أسئلة الوجود، وهذا ما حاوله الفيلسوف العربي الإسلامي (أبو يوسف يعقوب الكندي - توفي 873 ميلادية) في كتابه (**في الحيلة لدفع الأحزان**)، الذي وجهه لصديق له مؤكدا فيه ملامح الغربة والعزلة الإنسانية في الوجود، حيث يكتب: (أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بمأمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيْ في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نتشرف بأبصارنا إليه)، مبيناً العلاجات التي يفضلها في دفع الأحزان، لكنه يضع الإنسان في مواجهة (الوجود): (إن اللّٰه لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم).

نفي (آدم) أثار أسئلة دينية وفلسفية في غاية التعقيد، فمثلا: ما هو أصل الشر؟ هل هو تجسيد للوعد الذي منحه الخالق لإبليس بحرية غواية البشر؟ هل هو وليد الغريزة والصراع الوجودي البشري؟.

لقد حاول الملحدون مواجهة اللاهوتين في تفسير أصل (الشر) بأنه يتجلى على ثلاثة أوجه: الشر الميتافيزيقي، والشر الفيزيائي، والشر الأخلاقي. وقد حاول الفيلسوف الألماني (غوتفريد لايبنيتز - 1646- 1716) أن يجيب على هذه التهم ويفندها لكنها تبقى أسئلة باقية بقاء الجنس البشري، فقد حاول أن يفسر (الشر الميتافيزيقي) بأنه النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل مخلوق، فلا كمال إلا للّٰه

وحده. أما (الشر الفيزيائي) فهو الألم بكل أشكاله، وهو هنا يقدم رؤية تنسجم مع ما جاءت به الأديان الموحدة، حيث أن اللّٰه سمح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة، وبما أن اللّٰه عادل، والعدل يقتضي عقاب الأشرار، ولهذا كانت الآلام في أحيان كثير نوعا من العقاب عن الخطايا والذنوب، أو امتحان للإيمان. (الشر الأخلاقي) هو (الخطيئة) بكل درجاتها. ولا يمكن أن ندعي أن اللّٰه أرادها، لأن اللّٰه حرّم ارتكاب الخطايا، وبالتالي فأن الإنسان يجد نفسه (**مجبرا على الاختيار**) بين (**خطيئتين**)، وقد وقع (لايبنيتز) في تناقض بين فهم (حرية الإرادة) و(الضرورة)، من حيث إن (الحرية) كما قدمها (ديكارت): (القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء).

سؤال (الشر) من الأسئلة التي توقف عندها فلاسفة الإسلام، فقد توقف عندها متبحراً الفيلسوف العرفاني (**الملا صدر الدين الشيرازي**) في كتابه المهم (**الأسفار الأربعة**) حيث يؤكد: (الشر أمرٌ عدمي، وليس أمراً موجوداً محتاجاً إلى العلة، والشر ليس مجعولاً بالذات بل مجعولاً بالعَرَض، وإذا ما تصفحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعَرَض خيرات بالذات)، ويفسر (**الشيخ حسن محمد مكيالعاملي**) في كتابه (**الإلهيات – على هدى الكتاب والسنة والعقل**، دار هشام، بيروت 2005): (عليك تحليل مفهوم الشر على ضوء هذا البيان فنقول: إن كون العقرب موجوداً وذا سم، من الأمور الحقيقية. وأما كونه شراً، فليس جزءاً من وجوده، وإنما يتصف به سمّ العقرب إذا قيس إلى الإنسان وتضرره به أو فقدانه لحياته بسببه، وإلاّ فأنه يُعدّ كمالاً للعقرب وموجباً لبقائه. فإذا كان كذلك سهل عليك حل عقدة الشرور من جوانبها المختلفة).

طبعا، توقف المفكرون المسلمون قبله عند هذه الأسئلة، لا

سـيما (المعتزلة) و(الأشـاعرة)، وبالتحديد فيما يخص (أفعال الإنسـان) ومسـئولية الإنسـان عنها، وهل هي، رغم انه يبدو (حرا) في القيام بها، مقـدرة سـلفا، أي هـل أنـه (مجبر على الاختيار)؟ أم أن مسـئوليته عنها كاملة وأنه حر حرية مطلقة في القيام بها؟.

والحقيقة لا نود هنا عرض مسـألة **(حرية الإرادة)** عند (المعتزلة) و(الأشاعرة) أو عند (الشيعة الإمامية) و(الإسماعيلية) وفلاسفة الإسلام، فذلك يتطلب وقفات أكثر توسـعا واسـتيعابا لكل طرف. لكن ما يهمنا هنا أن الإنسان الذي قذف به إلى هذا العالم منفيا وطريدا من الفردوس بقـي حامـلا وزر هـذا (البلاء) الذي أقترفه (آدم)، حائرا أمام متاهة هذه (الحرية) التي تمتد أمامه، كاشفة عن ضعفه وبؤسه وغروره الزائف.

الوقفة الحادية عشرة

سؤال الحرية في فجر الإسلام

البدايات

لـم يُطـرح سـؤال (الحريـة) و(الإرادة والاختيـار) فـي المرحلـة المحمدية، أقصد خلال فترة الرسـول الكريم، من منطلقات (وجودية). أقصـد سـؤال (الـذات الفردية) و(الوجود)، أو (الـذات) و(الموت)، أو (الـذات) و(الآخـر)، و(الوجود) و(العدم)، أو حتى السـؤال الاجتماعي الأكبـر الـذي صـار أسـاس الجـدل حول سـؤال (الحرية) في الإسـلام وأقصـد سـؤال (الجبر) و(الاختيار)، لأن الإسـلام منـذ ولادة التأملات الكونيـة الأولـى فـي عقـل وروح النبي محمد وهو في ريعان الشـباب، ونشوء الأسئلة عن: مَن؟ ما؟ متى؟ أين؟ ولماذا؟ وكيف؟ لم تكن ترتبط لديه بشـكلها التجريدي، فهو ليس مفكرا ولا فيلسـوفا، بل نبي، فهو لا يتمركز على ذاته المفكرة وإنما المركز هناك في المجتمع وعند الآخر، فذاته قد ارتبطت بالمجتمع وبحياة الناس وتحرير المجتمع والإنسان من عبودية الأشـياء: عبودية النفس وشـهواتها وغرائزها وشـهواتها الطاغية: شـهوة المال، والسـلطة، والجنس. وتحرير المجتمع من العماء العقلي والحسـي واللاعدالـة الاجتماعيـة والتفـاوت الطبقـي والعنصـري. أراد أن يرفـع هامـة الإنسـان إلـى الأعلى كـي يتأمل (الوجـود)، (ينظر) إلى السـماوات، والأرض، والشـمس والقمـر، والجبال، والبحـار، والرياح، والسـحاب، والمطر، الماء، والإبل والمواشـي، والأشجار، ثم دعاه إلى أن يتأمل نفسـه، كيف ولد وكيف يموت، وكيف يعيش، ومعنى حياته.

طلب من (الآخر) أن يسمع، ويرى، ويتفكر، ويتعقل. أراد (تحرير) عقولهم من كسلها الجمعي.

ملامح فكرة الحرية والاختيار الفردي في العصر الجاهلي

ليس هناك مرحلة في تاريخ العرب أكثر غموضا وإبهاما وتناقضا من الفترة التي سبقت الإسلام والتي يُطلق عليها اسم (الجاهلية)، حتى أن الماركسيين العرب الذين حاولوا تفسير معالم الثقافة العربية في العصر الجاهلي وفق منظور المادية التاريخية، لا سيما (**حسين مروة**) في كتابه المهم (**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الفارابي، مجلد 1، ط2، بيروت 2008) والذي وفق القاعدة الماركسية بأن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي أراد تفسير تجليات الوعي والثقافة من خلال علاقات الناس وتطور البنى التحية للمجتمع، وجد نفسه أمام ظاهرة غامضة تتناقض مع المسلمات الفكرية والمنهجية لديه: (إن معالم الثقافة العربية في الجاهلية، هي مجموعة من معارف العرب الجاهليين عن العالم المحيط بهم، العالم الذي يتأثرون به ويؤثرون فيه، يعيشون في ظروفه وشروطه الخاصة ويعيش هو في وعيهم بظروفه وشروطه الخاصة تلك نفسها.... ولكن، لا بد أن نلحظ هنا واقعاً تاريخياً في موضوعنا قد ينفي هذا الشكل من التطابق. وهو ما سبق القول فيه من أن مستوى تطور الأشكال الثقافية التي عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الإسلام، كان أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة. فهل يعني ذلك خرقاً لقانون الانعكاس؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نبحث عن أساس هذا التفاوت بين المستويين. إن الانقطاع التاريخي النسبي بين المراحل القديمة للتاريخ العربي الجاهلي ومرحلته الأخيرة، هو الذي أحدث تلك الفجوة بين الأشكال الثقافية والبنية الاجتماعية في المرحلة المذكورة،

حتى بدت - أي الأشكال الثقافية - كأنها مستقلة عن شروط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، استقلالاً يكاد يكون تاماً من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس إلى مستوى تطور الأخرى. فكيف نفسر ذلك، أي كيف نفسر أن الانقطاع التاريخي هذا فعل في البنية الاجتماعية ما لم يفعله في الأشكال الثقافية التي أنتجتها هذه البنية حتى حدث هذا التفاوت في مستوى تطور الجاهلية الأخيرة، مع وجود علاقة الترابط الموضوعي بينهما، الناشئة عن علاقة الانعكاس؟).

إن أحد أهم أشكال التناقض بين المستوى الثقافي وبين مستوى تطور البنية الاجتماعية يتجلى في اللغة العربية ومستوى تطورها وبالتحديد في الشعر الجاهلي. ولا نريد هنا التوغل في بحث إشكاليات المجتمع الجاهلي الذي يكاد يبدو لنا فضاء تاريخيا وجغرافيا مظلماً، بقدر ما يهمنا أن نتلمس أسئلة الحرية والاختيار والإرادة الفردية في الوعي الفردي والجمعي خلال تلك الفترات الغامضة.

في الشعر الجاهلي، قبل الإسلام، نجد بلا شك بعض ملامح القلق الوجودي، وبالتحديد لدى (طرفة بن العبد) و(الشنفرى) وكذلك عند بعض الشعراء الصعاليك، لكنها تبقى شذرات وهواجس لا ترتقي لتشكيل موقف وجودي يطرح سؤال الحرية. فهي إحساس بثقل الزمن و(الدهر) وبطء حركة الليل والنهار أو تكرارهما المضجر.

يقول النابغة الذبياني في إحدى قصائده:

كِليني لهمٍّ يا أمُيمةُ ناصبِ ... وليلٍ أقاسيهِ بطيءِ الكواكبِ

تطاولَ حتى قلتُ ليسَ بمنقضٍ ... وليس الذي يرعى النجومَ بآيبِ

وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همَّهِ ... تضاعفَ فيه الحزنُ من كل جانبِ

أو كما يذكر صاحب (طبقات الشعراء) في كتابه أبياتاً للشاعر المستوغِر بن ربيعة يقول فيها: (طبقات الشعراء، الجمحي، تقديم طه

أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت 2001):

ولقد سَئِمتُ من الحياة وطُولها وازددتُ من عَددِ السنين مِئِينا

هل ما بقى إلا كما قد فاتنا يومٌ يكّرُ وليلةٌ تحدونا

إن الإحساس بثقل الزمن وتكرار مسيرة الليل والنهار وخضوع الإنسان المطلق للطبيعة الصحراوية تجسد في صورة علاقته بما يُسمى (الدهر). ويشير (**د. محمد الرحموني**) في كتابه (**مفهوم الدهر – في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009) إلى مثل هذا الأمر: (لقد بدت الحياة في الشعر الجاهلي سلسلة من الحوادث الفاجعة التي لا يحكمها قانون النمو والاندثار الطبيعي بل إرادة غامضة خفية يجسدها الدهر الذي لا مفر من قبضته ومن هنا جاء تشخيص الدهر في الشعر الجاهلي، فهو حيوان ذو مخلب، وهو صياد مختبئ دوماً قرب شرعة الماء، وهو عقاب تنصيب من السماء انصباباً على فريستها، وهو "إنسان" يكنّى بأبي زيد وأبي هبيرة وأبي العجب وأبي الورى. ومن ثمة فإن الموت في الشعر الجاهلي لا يعني تلك الظاهرة البيولوجية الطبيعية وإنما كان يحسّ بلون الدم ولون السواد لأنه ليس سوى الوجه الأخير من تسلّط الدهر على حياة الإنسان أو هو الشكل الخاص الذي يتخذه الدهر عندما يصل إلى هدفه النهائي. ارتبط الدهر في "الفلسفة العربية الأولى" بالموت بمختلف صوره وألوانه. وبدا بذلك قوة خفيةً تُهيمن على حياة الإنسان. ويمُثل الموت في هذا السياق النقطة النهائية لحياة الفرد وهي نقطة محددة مسبقاً. فلكل إنسان أجل لا يحدده اللّه، وإنما قوة عمياء غامضة وغاشمة لا مفر للإنسان من قبضتها القوية. وبهذا المعنى ينتصب الدهر إلهاً ولكنه إله غير عادل. وعلى العكس من ذلك يبرز الدهر في "الفلسفة العربية الثانية"، (فلسفة ابن سينا إنموذجاً) إلهاً بكل صفات الإله وأول

هذه الصفات "المطلق").

وربمـا كان للبيئـة الصحراويـة وامتدادات الأفق غير المحدودة إلا بانحناء السـماء تأثيره اجتماعي - سياسـي على نفسـية إنسان الصحراء، فنشـأ لا يطيـق القيـود ولا الجبـر والإكـراه، وهـذا مـا نجده فـي معلقة عمرو بن كلثوم:

ونحـن التاركـون لمـا سـخطنا ونحـن الآخـذون لمـا رضينـا

وأنّـا المانعـون لمـا أردنـا وأنّـا النازلـون بحيـثُ شـينا

وانّـا العاصمـون إذا أطعنـا وأنّـا العارمـون إذا عُصينـا

إذا ما الملك سـام الناس خسـفا أبيّنـا أن نقـرَ الذلفينـا

وربما يتميز **(طرفة بن العبد)** عن غيره في الإحساس بامتلاء الذات ووعيه لها ولإشـكالية الحياة والموت وجدوى الوجود البشـري وعبثية الأشياء:

ألا أيّهـذا اللائمـي أحضـرْ الوغـى

وأنْ أشَـهَدَ اللـذاتِ هـل أنـتَ مُخلـدي

فـإن كنـتَ لا تسـطيعُ دفـعَ منيّتـي

فدَعنـي أبادِرْهَـا بمـا مَلكـت يـدي

أرى قبـرَ نحّـامٍ بخيـلٍ بمالـهِ

كقبـرِ غـويٍ فـي البطالـةِ مُفسـدِ

أرى الدَّهـرَ كنـزاً ناقصـاً كلَّ ليلـةٍ

ومـا تنقُـصِ الأيـامُ والدهـرُ ينفـدِ

أو الشـنفرى فـي لاميتـه الشـهيرة بغـض النظر عن كونهـا منحولة أم لا:

ولكـنَّ نفسـاً حـرة لا تُقيـمُ بـي على الضيـمِ إلا ريثُّمـا أتحـولُ

وربمـا يمكـن التوقـف عند الصعاليـك باعتبارهم يشـكلون حركة اجتماعيـة فـي الجاهليـة، إلا أن تكوينهـم ناتـج في بعـض جوانبه، وفي حـالات خاصـة، عـن خروجهـم الإرادي على الإجمـاع القبلي والعرف والتقاليد السـائدة، وأحيانا لأسـباب اقتصادية واجتماعية. وهذا ما يؤكد (حسـين مـروة) فـي كتابـه الآنـف الذكـر بطريقـة أخـرى حيـن يكتب: (لقـد تميـز، فعـلاً، شـعر الصعاليـك بمفارقة يصح القـول بأنها من أبرز الـدلالات التاريخيـة التـي يحملهـا الشـعر الجاهلـي. فهذا - أي شـعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات "شعر القبيلة العربية قبـل الإسـلام" مـن وجه، وبكل مقومات الرفـض لهذا العنوان من وجه آخر. لكن المفارقة هنا لا تبلغ حد التعارض أو التناقض بين الوجهين. فالصعاليـك لـم يقولـوا شـعرهم خارج العلاقات اللغوية - الفنية لشـعر القبيلة في جاهليتها ولا خارج العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية لذلك العصر، ولكن قالوه في حالة لهم هي شـكل من التعبير السـلوكي عن بداية التفكك التاريخي لمجمل تلك العلاقات، فكان شعرهم إذن شكلاً مـن الوعـي الأولـي العفوي لتلك الظاهرة التاريخية، أي ظاهرة الاهتزاز والتخلخل التي كانت قد بدأت تهز وتخلخل الأساس المادي للعلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية آنذاك).

ويشير الباحث (**أحمد محمد الحوفي**) في كتابه (**الحياة العربية من الشعر الجاهلي**، دار القلم، ط4، بيروت 1962) إلى (تمادي العرب في حب الحرية تمادياً خرج بهم عن معنى الحرية وحدودها، لأنهم فهموها حرية مطلقة من القيود التي تتنافى وطبائعهم. وكان لهذا الفهم آثار سيئة بجانـب آثاره الحسـنة، فلم يكد العـرب يخضعون للقانون العام المنظم للعلاقـات الدينيـة والاجتماعيـة والاقتصادية والسياسـية إلا لينفلتوا منه، ذلك أن هذا التمادي في حب الحرية، أو هذا التصور الخاطئ للحرية، كان من أسـباب ردة بعض المسـلمين عن الإسـلام بعد وفاة رسول اللّٰه

صلى اللّه عليه وسلم، إذ رفضوا أن يخضعوا لسلطان أبي بكر، وامتنعوا مـن أداء الـزكاة، مدعيـن أنهـا أتاوة لأبي بكـر، جاهلين حكمتها وآثارها الاجتماعية والروحية).

جبر أم اختيار

لم تطرح الدعوة الإسلامية مسألة (حرية الاختيار) الفردي كسؤال فكـري يحتـاج إلـى تفسـير أو تأويـل، ففـي (القرآن الكريـم) نجد آيات عديدة تؤكد على (حرية) الفعل البشـري ومسـؤولية الإنسان عن أفعاله، لكن توجد أيضا آيات عديدة أخرى تؤكد على أن كل ما يقوم به الإنسان معروف ومحسوب ومقدر من عند اللّه الخالق للإنسان.

كل المصادر التاريخية العربية الإسلامية تشير وتؤكد على أن هذا السؤال لم يطرح بشكل واضح في الفترة النبوية المحمدية، بل تم تداوله فيمـا بعـد، ولـم يأخذ بعده الفكري إلا فـي الفترة الأموية وبلغ ذراه في الفترة العباسية.

في كتابه (نقد العقل العربي، ج3، العقل الأخلاقي العربي، الفصل الثالث، منشـورات مركز دراسـات الوحدة العربية، ط3، بيروت 2009) يشـير المفكـر الراحـل (محمـد عابد الجابـري): ((في جميـع الديانات وفي جميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسئولا إلا بما صدر عنه بحرية واختيار. فالحرية هي الشـرط الأول في المسـؤولية. وسـواء تعلق الأمر بالمسـئولية أمام القانون أو أمام اللّه أو بالمسـئولية أمام الضمير، وهذه الأخيرة هي "المسـؤولية الأخلاقية"، فإن الحرية هي الشـرط المسـبق، شـرط في قيام الأخلاق نفسـها، فالمكره على فعل ما، لا يُسـأل عليه. ومـن هنـا مبـدأ "الضرورات تبيح المحظورات في الفقه"، فالمضطر في حكـم المكـره، غيـر مسـئول. والحريـة في هذا المجال تعنـي أن الفعل الحر يصدر عن **قصدية**، فالفاعل هنا يعرف نتيجة عمله ويقصدها عامدا.

هذه أمور تبدو بديهية ولا تثير أي إشكال، خصوصاً عندما يكون المفكَّر فيه هو الإنسان في علاقته بالإنسان والطبيعة... ولكن عندما يكون المفكر فيه هو اللّه، وعندما يكون الاعتقاد في أن "لا فاعل إلا اللّه" جزءاً من المذهب الديني، فإن الأمر يختلف. ذلك لأن ظاهر الأمر يقضي بأنه كلما وسعنا من حرية الإنسان ونسبنا أفعاله إليه، إلى قدرته وإرادته واختياره، ضيقنا من مجال "لا فاعل إلا اللّه". هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك حالات يشعر فيها الإنسان أن الأمور تجري على غير ما يريد مع أنه لا يحسب الإكراه ولا بالاضطرار مما يجعل طرح السؤال التالي مشروعا تماما: **هل الإنسان مُخّير أم مُسيّر؟**

من الممكن أن تطرح مثل هذه التساؤلات ويبقى مع ذلك الاعتراف بمسئولية الإنسان عن أفعاله قائماً، أو يبقى الموضوع في مستوى النقاش اللاهوتي والفلسفي، لا يترتب عنه نتائج ذات شأن على مستوى الحياة العامة**! ولكن عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن ذلك كان قضاء وقدرا، وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من عسف وظلم بكون ذلك كان في علم اللّه السابق، وأن مشيئة اللّه هي التي تصرفت، فحينئذ تكتسي المسألة بعداً آخر**. ذلك لأن السؤال في هذه الحالة سيتحول من المستوى البشري (هل هذا الإنسان مسؤول عن هذا الفعل؟ أو هل الإنسان على العموم مسير أو مخير؟)، إلى المستوى الإلهي (هل يفعل اللّه الظلم، هل يفعل القبيح؟)).

ورغم إشارة (**محمد عابد الجابري**) إلى أن السؤال عن أفعال الإنسان هل هو مخير فيها أم مسير، وإمكانية طرحها دون أن يترتب عليها نتائج ذات شأن على المستوى العام، فأن (**عبد الجواد ياسين**) في كتابه المهم (**السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت 2000) يشير بأن الوجه الحقيقي للإسلام والذي يقدمه (النص الخالص) بريئا من بصمة

الجغرافيا والتاريخ، (تتسع دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئا)، على عكس (إسلام الفقه): (الذي تقدمه المنظومة السلفية مبنياً على التاريخ حيث تنقبض دارة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، ويتسع التوجس من العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئا).

وبالتالي فإن سؤال (الحرية والاختيار ومسؤولية الفعل البشري) لم يكن سؤالا لاهوتيا بحتا بقدر ما كان سؤالا سياسيا - اجتماعيا أنتجه الصراع على السلطة بدءا من استلام الإمام علي بن أبي طالب للخلافة، وتركيز معاوية بن أبي سفيان على قضاء اللّه ان يشن الحرب على الخليفة الرابع، كما تشير معظم المصادر التاريخية القديمة والحديثة، من حيث أن ازدواجية الديني والدنيوي، والروحي والجسدي، اللاهوتي والدنيوي لم يكن مطروحاً في الدعوة المحمدية وفي النص القرآني، فليس هناك عزلة واختيار ما بين ما للّه وما لقيصر، وكما يستشهد (عبد الجواد ياسين) بنص من كتاب (تراث الإسلام) لمؤلفيه (شاخت وبوزورث): (أنه لم تنشأ أمام محمد وأصحابه مشكلة الاختيار بين اللّه والقيصر. ذلك الفخ الذي لم يقع به المسيح، وإنما وقع في حبائله كثير من المسيحيين. ففي الإسلام لا يوجد قيصر بل اللّه وحده. وكان محمد رسوله الذي يعلم ويحكم باسمه. فقد كانت السلطة نفسها الصادرة عن المصدر نفسه تدعم الرسول في كلتا المهمتين.... وكان الوحي ذاته يقدم محتوى الأولى وأساس الثانية.. فالواقع أنه لم يكن يوجد في المفهوم الإسلامي مقابل حقيقي لمثل تلك الأضداد: ديني ودنيوي، روحي وزمني، كهنوتي وعلماني. ولم يظهر مثل هذا التضاد إلا بعد وقت طويل جدا حين استحدثت كلمات جديدة للتعبير عن مفاهيم جديدة).

بهـذا المعنـى لا يكتفـي الإسـلام أن يكون دينا وإنمـا دولة أيضا، وليس مشروعا فرديا في الحرية وإنما مشروعا جماعيا واجتماعيا. وربما هناك أسباب موضوعية لهذا الأمر، من حيث أن **انتشار الدعوة المحمدية في الجزيرة وانتصارها في زمن النبي محمد نفسه كان له الأثر الواضح** فـي هـذا الأمـر، فلـو لم تنتصر الدعوة الإسـلامية في زمـن محمد ربما لأنتظر الإسلام مصير مختلف.

الجبر والاختيار في القرآن

هناك شـواهد قرآنية كثيرة تؤيد حرية الإرادة الإنسـانية ومسـؤولية الإنسـان عـن أفعالـه مثلمـا توجـد الشـواهد التـي تؤكـد الإرادة الإلهية المطلقـة. لكـن تاريـخ النـزول يشـير إلـى أن الآيـات التي كانـت تؤكد على مسـؤولية الإنسـان عن أفعاله كانت مرتبطة بالفترة المكية وبدايات الدعوة، من حيث أن عرب الجاهلية كانوا يؤمنون بالجبر وعدم مسؤولية الإنسان عن كل ما يفعل، فقد حاجج النبي من خلال آيات القرآن الكريم المشركين بهذا الصدد، فقد جاء في سورة الأنعام – الآية 148 ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ...﴾، وكذلك جاء في سـورة الأعراف – الآية 28: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَـةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وكذا الآية 20 من سورة الزخرف التي تقول: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾. أي أن العقيدة السـائدة عن المشـركين كانت عقيدة الجبر، علما أن المرحلة المدنية ستشهد نزول الآيات التي تثبت صراحة أن اللّٰه هو الملك والقادر وهو الذي يسير كل شيء، على الرغم من أن هذا لا يعنـي ثمـة فصـلاً كاملاً بين الآيات المدنيـة والمكية في هذا الموضوع،

فقد جاءت بعض الآيات المكية لتمنح حرية الاختيار للإنسان، ففي سورة النمل – الآية 40 – وهي مكية: ﴿... وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾، لكن آيات الجبر موجودة أيضا، ففي سورة التكوير – الآية 29، وهي سورة مكية نقرأ: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، وفي سورة الأنعام التي وردت فيها سور ترد على المشركين وتبريراتهم بالجبر الإلهي وهي من السور المكية، نجد الآية 137 التي تؤكد: ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾، أو الآية 188 من سورة الأعراف وهي سورة مكية أيضا حيث نقرأ: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾، أو الآية 43 من السورة نفسها ﴿... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾. أو ما جاء في سورة هود – الآية 34، وهي مكية أيضا: ﴿وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُّ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. أو ما جاء في سورة النحل – الآية 93، وهي مكية: ﴿... يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾. وغيرها من الآيات المكية التي تؤكد الجبر، وكذا نجد في السور المدنية التي وردت فيها الكثير من الآيات التي تشير إلى الجبر، مثل ما جاء في سورة الأحزاب – الآية 67 حيث نقرأ: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ﴾، كذلك نجد أيضا آيات تؤكد على حرية الإنسان في الاختيار ومسؤوليته عن أفعاله، ففي الآية 79 من سورة النساء وهي مدنية نقرأ: ﴿... وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...﴾، وكذا في سورة الإنسان – الآية 3: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.

ولقد كانت محاولة التوفيق بين الآيات التي تشير إلى الجبر وتلك التي تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله وحريته في الاختيار، وقد عرف

التاريخ الإسلامي فرق (المعتزلة) و(الأشاعرة) و(الإمامية) الذين ناقشوا هذه المسألة.

إلا أن بعض المستشرقين حاولوا أن يشرحوا أو يفسروا ذلك، ومنهم المستشرق (ت. ج. دي بور) في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ط3، دار النهضة العربية، بيروت 1954) أن يفسر هذا التعارض بين الآيات من خلال منهج التحليل النفسي إلى تقلب الظروف التي عاش فيها النبي، وباختلاف أحواله النفسية، حيث كتب: (قبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض، وهو الذي نعلله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي باختلاف أحواله النفسية، وسلموا به دون أن يتساءلوا كيف؟ أو لِمَ؟. ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم، وجدوا أمامهم عِلمَ عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة..... غير أننا لا نجانب الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيمُ الأثر. ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشيء الكثير، بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شِفاها أكثر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد في بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهاً قوياً، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أنّ بينهما اتصالاً مباشراً. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار، وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوهها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي، وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح أولاً، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان).

المستشرقان (هـ. غريم) و(غولدتسيهر) حاولا تفسير ذلك باختلاف مراحل تاريخ الدعوة. بينما يرى (حسين مروة) إلى (إن الاتجاه العام في تلك الآيات كان يرمي إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسها، وهذا التعليل أقرب إلى الواقع وإلى المسار التاريخي للحركة الإسلامية. وفي اعتقادنا أن تعليل ذلك يرجع إلى كون الآيات "المدنية" جاءت في وقت أصبح فيه الإسلام، بعد الهجرة وبعد استقراره النسبي، يواجه وضعاً جديداً احتاج معه إلى رسم خريطته النظرية والأيديولوجية في شؤون العقيدة والتشريع).

ولقد حاول (د. محمد عبد الهادي أبو ريده) مترجم كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) في تعليقه على ملاحظة (دي بور) أن يكشف عدم دقة ملاحظة المؤلف عن تقبل المؤمنين الأوائل لتعارض الآيات دون سؤال، حيث يكتب: (إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم كيف؟ أو لِمَ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له، وسؤالهم المستمر، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم، إلى أن آمنوا، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً. والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي، من العرب الوثنيين، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب، فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكير في ذات اللّٰه حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق اللّٰه وألا يتفكروا في ذاته). أما فيما يخص مسألة الجبر والاختيار فيكتب: (وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على "أن الإنسان مُجبر" ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية، بل الإنسان في القرآن يُخاطب ويُكلف باعتبار أنه مريد قادر. ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌ حريةٌ تامة لكان مصيباً من وجه، أعني من

جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته، عندما يتصور نفسه إرادةً مستقلة، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل، وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجبرٌ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية، اعني من جهة انه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها. ولذلك عبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌ في ميدان من القيود).

الإسلام والمسيحية بين الدين والدولة

من الثابت تاريخيا أن المسيحية ظلت طوال ثلاثة قرون مطاردة من قبل الإمبراطورية الرومانية، وكان المسيحيون يعدمون ويسجنون ويُحرقون ويلقى بهم للحيوانات المفترسة في الساحات والملاعب الرومانية، وخلال هذه القرون كان للمسيحية منظومتها الفكرية المفارقة للدولة، (فالدولة) و(الإمبراطورية الرومانية) بالتحديد كانت موجود بكل قوتها وجبروتها، وبكل منظومتها الإدارية والقانونية والعسكرية وطقوسها الدينية الوثنية. وربما هناك وضع يخصص جوهر المسيحية كما يشير (هيغل) من حيث أنها حسب توصيفه لها (ديانة فردية صرفة). لكنها وبعد تبني الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، من خلال اعتراف الإمبراطور (قسطنطين) بالمسيحية في أوائل القرن الرابع، وتقبله لها كديانة، إلى العام 391 حيث تم إقرار المسيحية باعتبارها دين الدولة الرسمي في زمن الإمبراطور (ثيودوسيوس)، فصار هناك اندماج بين مؤسسات الدولة الوثنية والمؤسسات والمنظومة الفكرية والدينية للمسيحية، برغم الجذب والشد لكل منظومة من أجل هضم الأخرى أو الهيمنة عليها وإعادة صياغتها، وهذا ما أوجد دولة وديناً هجينين، يحمل كل منهما بعض ملامح الآخر، من جهة، وأيضا أبقى على مؤسسات كل من (الدولة) و(الكنيسة) في نوع من الاستقلال الذاتي. وقد أشار

(عبد الجواد ياسين) في كتابه (الإسلام والسلطة) الآنف الذكر: (إن عملية الاندماج التي تمت بين المسيحية والدولة الرومانية في القرن الرابع الميلادي، إنما كانت تتم بين مؤسستين كاملتين تتمتع كل منهما في مواجهة الأخرى بكيان ذاتي مستقل. الأمر الذي ظل يصيغ بصيغة الازدواجية تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة بامتداد العصور الوسطى الأوروبية وحتى عصر النهضة، ليس فقط في الجانب الغربي من الإمبراطورية بل وأيضاً في الجانب الشرقي البيزنطي حيث كانت مظاهر الازدواجية بين الدولة والكنيسة أقل حدة وأخف ظهوراً. ومن ثم، فإذا كان الفكر السياسي الروماني قد أبدى تأففاً من فكرة استقلالية الكنيسة ككيان داخل الدولة، أو دولة داخل الدولة، بحكم تراثه التقليدي الطويل عبر العصرين الجمهوري والإمبراطوري، حيث كانت الشؤون الوثنية تدار على يد موظفين حكوميين باعتبارها جزءاً من أعمال الدولة فقد كانت الكنيسة من جانبها ترفض فكرة الخضوع الكامل للدولة مما وضع كُلاً من الكنيسة والدولة أمام وضعية جديدة وفريدة بالنسبة لكل منهما. وهي الوضعية التي فرضت على الطرفين مقولة تقسيم العالم بين الرب وبين القيصر، منذ وقت مبكر من تاريخ المسيحية السياسي ففي أعقاب مجمع ميلانو سنة 355 كتب هومسيوس إلى الإمبراطور قسطنطيوس قائلاً: "لا تقحم نفسك في المسائل الكنسية، لا تصدر إلينا أوامر هي من صميم شؤوننا، بل لنتعلمها أنت منا. وكما أن الذي يسلبك هذه الإمبراطورية يصنع الشر في عيني الرب فلتخش أنت أيضا التدخل في شؤون الكنيسة حتى لا تأتي بذلك شيئا إذا. مكتوب (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه)، ومن ثم فليس من حقنا أن نمارس حكم الدنيا، وليس من حقك أيها السيد أن تحرق البخور").

الإسلام يختلف عن المسيحية في هذا الجانب، من حيث أن الإسلام لا علاقة له بحرق البخور ولا بالطقوس، فحتى المسجد والجامع

لا تمـارس فيـه أيـة طقوس ولا تحرق فيه البخور باسـتثناء إقامة الصلاة وتدارس العلم وحلقات الدرس. ومن جانب آخر فأن الإسلام نشأ في بيئة وثنية بشكل عام، وفي مجتمع وثني يؤمن بعبادة الأصنام، ولا يوحد فيه اللّٰه إلا بين مجموعة صغيرة هي (الأحناف) وبين المسيحيين العرب والقبائل اليهودية، بينما جاءت المسيحية لتجديد اليهودية وتطهيرها مما لحق بها من شـوائب وتحريف، فقد بدأ المسـيح دعوته بتطهير المعبد من التجار وطردهم من بيت اللّٰه. أي أن الإسـلام في الجوهر يتميز بـ (العقلانية الاجتماعية). بل أن (**هشام جعيط**) في كتابه (**الفتنة – جدلية الدين والسياسـة في الإسـلام المبكر**، دار الطليعة، ط6، بيروت 2008) يؤكد الإسـلام حرر الإنسـان من وصاية السـماء حينما يكتب: (إن كل وحـي قـد انقطـع بعـد محمد، وأن صلة اللّٰه بالإنسـان قد اكتملت، وان دين إسلام الإنسان للّٰه قد دشن عصر نهاية الحوار بين السماء والأرض، أو حتـى كمـا كان يقـول إقبال (الشـاعر الباكسـتاني محمـد إقبال – من قبلنا) أنه افتتح عصر نهاية وصاية الإلهي على البشري، وبالتالي انعتاق الإنسـان).أو مـا يؤكـده (محمـد عابـد الجابـري) في كتابه (نقـد العقل العربـي، المجلـد 2، بنيـة العقل العربي) بطريقة أخرى حين يكتب: (إن الإسـلام يشـجب جميع أنواع "الشـرك" ويرفع جميع الجسـور بين اللّٰه من جهة وعالم الإنسان من جهة أخرى، إلا جسر "النبوة" و"الرسالة"، وبالتالي يقرر الانفصال التام بين عالم الألوهية وعالم البشر).

لكـن بعـض الباحثيـن يؤكـدون علـى أن الدعـوة المحمدية مرت بمراحل، لذلك يجب ضرورة التمييز بين الفترة المكية والفترة المدنية، وهـذا مـا يركـز عليـه محمـد أركـون، احمد عبـد الكريم، محمـد عابد الجابـري، عبـد الجـواد ياسـين، هشـام جعيـط، لا سـيما الأخيـر حينما يكتب في كتابه الآنف الذكر: (لا مناص من الفصل المطلق بين التبشير الديني لمحمد طيلة 13 سنة في مكة بالذات، التبشير الذي كان البارقة

الدينيـة المحـض التـي أدّت إلى ولادة الإسـلام، وبيـن التوليف المقبل في المدينة بين الدولة والدين. فالعنصر الأول نتاج اتجاه روحي عميق وينـدرج فـي سـياق المـدى الطويل لتطـور الروحانية التوحيديـة، مثلما يندرج في المجال السامي والشرقي الواسع، والثاني هو ثمرة المصادفة وكان يلبّي الحاجة إلى تجاوز هامشـية محلية، هامشـية الجزيرة العربية، بإدخال مبدأ الدولة فيها وإليها). أن بداية تشكل الإسلام كنظام سياسي كان فـي المدينـة بعـد الهجرة، وبعد المؤاخـاة بين المهاجرين والأنصار ووضع دستور الحكم للمدينة المسلمة. وهذا الأمر طرح أمام الباحثين فيما بعد، وعلى مدى القرون، أسـئلة تدور حول سـؤال مركزي هو: ما الأحكام الملزمة للسلطة في الإسلام؟ هل هناك شكل للنظام السياسي فـي الإسـلام؟ وهـذا مـا دفـع بعض الباحثيـن المعاصريـن للتوقف عند (إسـلام النص) و(إسـلام التاريـخ)، وبين (الظاهـرة القرآنية) و(الظاهرة الإسلامية). وبالتالي تجليات سؤال الحرية، والاختيار والإرادة، والتزام والمسؤولية، عبر التاريخ الإسلامي، لا سيما بعد وفاة الرسول، بدءاً من سقيفة بني ساعده، مروراً بالفتنة ومقتل عثمان بن عفان، وحرب صفين وانفرد معاوية بالسـلطة، وبدايات تشـكل طروحات (الجبر) الإلهي في الفكر الإسلامي.

بيد أن المستشـرق (دي بور) يحاول أن يجد تأثيرات نصرانية في بناء الدولة الإسلامية من حيث أن العرب كانوا يتبّوأون المناصب العليا في الدولة والجيش بأي بلد يفتحونه، وكانوا يشكلون طبقة أرستقراطية حربية، بينما صار التوفر على الفنون والعلوم من حظ غير العرب، وكان العرب في الشام يتعلمون الفنون والعلوم من النصارى.

ولكـن هـذا الـرأي فيـه الكثير مـن التعميم والخلـط التاريخي من حيث أن مسـار بناء الدولة العربية الإسـلامية لم يكن مسـتقيما وسـهلا، وإنما كان مخاضه عسـيرا منذ لحظة وفاة مؤسـس الإسـلام ونبي الدين

الجديد. فأحداث السقيفة، وحروب الردة، واغتيال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بشكل فردي، واغتيال الخليفة الثالث بتمرد اجتماعي، وحرب الجمل وصفين والنهروان، واغتيال الخليفة الرابع بانشقاق عقائدي، وانتقال عاصمة الخلافة من مكة والمدينة إلى الشام، ومذبحة كربلاء، ومذبحة الحرة، ثورة زيد بن علي، والمختار الثقفي، وانتفاضات الخوارج، ومقاتل الطالبيين، وثورات الشعوب الداخلة في الإسلام، وثورة الزنج، والقرامطة، والحشاشون، والدولة الفاطمية الإسماعيلية، ودولة بني العباس، والدولة الأموية في الأندلس، ودولة المماليك في مصر، والدولة المغولية، وملوك الطوائف... كل هذه الأحداث وغيرها تؤكد بأن مسار بناء الدولة الإسلامية لم يكن منسجما وهادئا ومستقرا، حتى وهي في ذرى مجدها الذي وصلته في العصر العباسي الأول، وبالتالي الحديث عن التأثير والاقتباس من النصارى أو غيرهم فيه الكثير من المبالغة، لكن كل هذه الأحداث الجسام في هذا التاريخ لا ينفي ويلغي التواصل والتأثر النسبي، لا سيما فيما يخص البناء الفكري والعقائدي، وفي ما يمكن تسميته بـ (الآداب السلطانية)، على الأقل منذ بناء الدولة الأموية، من حيث أن مرحلة الخلافة الراشدية كانت عربية خالصة، بل ونخبوية محصورة بين المهاجرين والأنصار، وبالتالي فأن الكثير من الصراعات الفكرية في هذه المرحلة هي من نتاج المجتمع العربي الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية.

الوقفة الثانية عشرة

الفتنة الكبرى. . الخوارج والديموقراطية التكفيرية. . التأثيرات المسيحية

فتح مكة... السقيفة

تشير كتب السيرة النبوية مثل (**السيرة النبوية**) لابن إسحق وهو أقدم المصادر المكتوبة، و(السيرة النبوية) لابن هشام، و(تاريخ الرسل والملوك) لمحمد بن جرير الطبري، وحتى بعض الكتب والدراسات المعاصرة للمستشرقين والباحثين والمفكرين المعاصرين مثل (الإسلام والرأسمالية) لمكسيم رودنسون، ومؤلفات طه حسين في الإسلام، ومؤلفات محمد أركون، محمد عابد الجابري، أحمد عبد الكريم، هشام جعيط وغيرهم، إلى أن الولاء العشائري في مرحلة حكومة المدينة قد تفكك لصالح سلطة النبي وشخصيته القوية والمتميزة وهيبته وسلطانه اللامحدود على أصحابه، ناهيك عن تأسيسه لنموذج حكم شبه مثالي في عصره حينما آخى بين المهاجرين والأنصار ونسف العصبية القبلية، وشكل سلطة مؤسسة على الانتماء إلى قيم الإخاء الإنساني، وقيم الدين الجديد، وسحر بيان النص القرآني، ومجموعة العبادات الروحانية، والتشريعات الجديدة. وقد أرعب ذلك زعماء قريش وأسياد مكة، فاستسلمت له دون قتال ودخلت الإسلام بعد سنوات قليلة من الهجرة، وبعد إحدى وعشرين سنة من البعثة النبوية.

لكن فتح مكة ودخول قريش للإسلام فتح بدوره مجالات لصراع سوف يتفجر لاحقا، بعد وفاة الرسول الكريم، من حيث أن

زعماء قريش (وهم في أغلبيتهم وافدون جدد إلى الإسلام، للاضطلاع بالـدور الأول فـي الدولـة الجديدة، لأنهم قبيلـة النبي ولأن أواصر الدم ستفوق الولاء الديني المحض. وعلى هذا النحو، مرت السلطة الجديدة بنزاعـات باطنـة بين مختلف الولاءات وشـتى روابط الإخلاص: روابط الدم/ الأقدمية في الكفاح النبوي، أهل المدينة/ أهل القبائل. سيدور كل تاريخ الإسـلام المقبل ويتمفصل حول تلك التوترات التي يمكنُ ردها إلـى منظومـات قيـم، منظومـة متبقية من الجاهلية، ترَّسـبية ولكنها قوية، ومنظومـة الإسـلام كقـوة تجـدُّد وديناميكية صراع. وبإظهـار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم، فإنه أفقد الرسـالة الإسـلامية هالةَ الصمـود والصفـاء، لكنه منحها/ من جراء ذلك الفعل بالذات، الشـروط السياسـية للنجاح في هذا العالم.)، كما يشـير (**هشـام جعيط**) في كتابه (**الفتنة – جدلية الدين والسياسـة في الإسـلام المبكر**، دار الطليعة، ط6، بيروت 2008).

وإذا مـا كان بعـض الباحثيـن يحاولـون أن يؤرخـوا لبدايات النظر العقلي بأسئلة الحرية والإرادة ومسؤولية الإنسان عن أفعاله مع تأسيس الدولة الأموية، فأن البعض يؤرخ لذلك مع انشقاق الخوارج عن الإمام علي بن أبي طالب في صفين، بل وهناك من يذهب أبعد من ذلك ليبدأ بها من سقيفة بني ساعده بُعيد وفاة الرسول مباشرة.

وعلى الرغم من أن إشكال السقيفة وخلافة النبي بدا أنه لم يكن إشـكالا وبحثـا عقليـا فـي النـص القرآنـي ولا محاكمة الأمـور احتكاما للنـص القرآنـي مثلمـا جرى لاحقاً خلال فتـرة عثمان بن عفان، بقدر ما كان أول امتحان لعلاقة الدين بالدولة، وأول مواجهة بين النخبة القرشية والأنصار الذين احتضنوا الدعوة ونصروا النبي والإسـلام، وأول صراع واضـح ومفضـوح علـى السـلطة بعد وفاة النبي الأكـرم. على الرغم من أن البعض أدبيات الشـيعة رأت فيما بعد أن ما جرى في السـقيفة كان

انحرافا عن النص استنادا إلى تأويلهم الباطن للآيات.

ومهما يكن الأمر، فنحن لا نود هنا الخوض في هذا الأمر لأنه يرتبط بمفهوم السلطة والصراع القبلي الاجتماعي - السياسي، فمن جانب صراع الأنصار ضد الهيمنة القرشية التي برزت بعد فتح مكة، ومن جانب آخر صراع القبيلة الداخلي حيث تم إبعاد أسرة النبي، آل بيته وبني هاشم، رغم أن الوراثة كمبدأ وآلية، وبعيدا عن أي بعُد ديني، كانت معتمدة في مستوى القبيلة، وعند القريشيين أيضا. صراع الصحراء ضد المدينة الذي تجلى في الثورة المضادة التي سُميت بـ (الردة). وهذا ما يؤكده عدد من الباحثين، فمثلا يشير (هشام جعيط) في كتابه (الفتنة) المشار إليه آنفا: (في الواقع، كانت الردة والثورة مترادفتين، لأن الأمر كان يتعلق بالخروج على الطاعة الواجبة نحو المدينة. وبالتالي كان يُخلع الإسلام في الوقت الذي كانت تُعلن فيه الثورة، وكان ظهورُ نبوّاتٍ شتى مثيراً وذا دلالة أيضاً على الترابط ما بين الدين والسياسة.... وبالتالي لا بد من التسليم بأن تصور السلطة كان مستحيلاً بدون النبوة، في الوسط القبلي وفي ظروف الجزيرة العربية آنذاك، ولكن من البديهي أنَّ النبوات الظاهرة آنذاك).

الفتنة الكبرى...

لكن محاكمة السلطة من خلال النص كان واضحا في فترة عثمان بن عفان، حيث برز التفاوت الطبقي في المجتمع الإسلامي بروزا استفزازيا، حيث تشير الكثير من المراجع التاريخية الإسلامية الأولى مثل: مروج الذهب للمسعودي، أنساب الأشراف للبلاذري، تاريخ اليعقوبي، الكامل في التاريخ لابن الأثير، كتاب الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري، كتاب الخراج لأبي يوسف، ومن المصادر الحديثة مثل الفتنة الكبرى لطه حسين، الفتنة لهشام جعيط، والسلطة في

الإسـلام لعبد الجواد ياسـين، نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، واليمين واليسـار في الإسـلام لعباس صالح، وتاريخ الحركات السـرية فـي الإسـلام لبندلـي جـوزي، وغيرها مـن المصادر القديمـة والحديثة، والتـي تؤكـد جميعهـا علـى تكـدس الأمـوال والثـروات عنـد مجموعة معينـة ومقربـة مـن الخليفة. وبذلك ابتعدت السـلطة ممثلة بالخليفة عن التصورات الدينية والشـعبية عن شـخصية خليفة رسـول اللّٰه وعن روح الإسـلام، مما أثار تمردا شـعبيا أدى إلى مقتل الخليفة بطريقة وحشـية لا تليق بتاريخه ومواقفه وتضحياته في الفترة السابقة من تاريخ الدعوة الإسـلامية، وهنـا يتوقـف (**هشـام جعيط**) باحثـا ومفـككا تفاصيل تلك المرحلـة التاريخيـة فـي كتابه القيم (**الفتنة – جدلية الدين والسياسـة في الإسلام المبكر**) الآنف الذكر: (كما لو أن تراكم الوقائع الصغيرة اتخذ اتجاهـاً ومعنـى وصـار غيـر قابل للتسـامح.... عندئذ عـاود الرأي العام قـراءة كل خلافـة عثمـان، واسـتذكر أخطاءه وفرزها واحـدةً واحدةً إلى أن جعـل منهـا مجموعـة مطاعن متراكمـة لكن دون أن يتوصل أبداً إلى إعطائها تعبيراً مجرداً يختصرها بسمة واحدة... إنه متهم بالقطع مع سيرة النبي والخليفتين الأولين، بمخالفة شـريعة الإسـلام وأحكامه الضمنية. وقـد جـرى تنسـيق هـذه المطاعن من قبل دعاية ماهرة، فعمت الشـائعة في الأمصار، واسـتحوذت بوجه خاص على الكوفة ومصر، لتصل عام 35هـ/ 655–656م إلى هجوم على المدينة وإلى مقتل عثمان نفسه، الذي كان إعدامـاً حقيقيـاً... وبوجـه عام يمكـن إرجاع القضية إلى صراع بين تجديـد لنشـاط روابط الدم، وعودة لأعـراف الجاهلية وتقاليدها.. وبين ولادة وعي إسـلامي يتغذى من ثلاثة مصادر: القرآن ومغامرة الإسـلام التاريخيـة ومعاييـر حكـم أبـي بكـر وعمـر.... وربمـا يكون مـن الخطأ المطبق تفسير الأزمة الكبرى التي قادت عثمان إلى الموت كأنها صراع بين مبدأ بدوي، عربي، قبلي، أُفترض أن قتلة عثمان يمثُلونه، وبين مبدأ

إسلامي متجسد في عثمان، كما يريد ذلك عبد العزيز الدوري. الأرجح أن يكون العكس صحيحاً في الواقع، إن سياسة عثمان تشخيص مسبق لما سيحدث لاحقا مع الأمويين، عندما سيرتفعون إلى سدة الحكم).

إن ما جرى في فترة الخليفة الثالث كان حركة اجتماعية، يمكن أن نطلق عليها بمصطلحاتنا المعاصرة انتفاضة شعبية، كانت نتيجة لتناقضات طبقية واجتماعية حادة، ونحن هنا لا نريد التوغل في مسألة الفتنة ومقتل الخليفة الثالث، لكن الإشارة إليها مهمة جدا لأنها قادت إلى حروب فظيعة والى قطيعة شبه تامة بين التصورات الإسلامية القرآنية والنبوية عن الأمة والحاكم وما تشكل فيما بعد لا سيما بعد تمكن معاوية بن أبي سفيان من الهيمنة المطلقة على السلطة، وتأسيسه لمبدأ ملكي ووراثة الحكم، وتشجيعه للقوى العربية التقليدية من صنف أشراف القبائل، وتهميش النخبة الإسلامية من الصحابة والقراء، بل وإعمال السيف فيهم، وبناء سلطة غاشمة ظالمة، رغم محاولة (محمد عابد الجابري) اليائسة في أن يعيد الاعتبار له في كتابه (نقد العقل العربي).

الخوارج... الجباه السود والديموقراطية التكفيرية

ما جرى خلال فترة الخلفاء الراشدين من صراعات وتناقضات وحروب أهلية كان صراعا اجتماعيا، لم يأخذ شكل الصراع الفكري الفلسفي حول مفهوم الحرية، وعن مفهوم الإرادة والاختيار والمسؤولية عن الأفعال، حتى وان شاء بعض الباحثين في تاريخ علم الكلام والصراعات الفكرية الإسلامية فيما بعد والذي تجسد في المعتزلة والأشاعرة، في أن بداية الجدل الفكري بدأ مع الخوارج في صفين، والذي كان من تجلياته مقتل الإمام علي بن أبي طالب، الخليفة الرابع، وعلى الرغم من أن الخلفاء الراشدين لم يكونوا ممسكين بسلطة ذات هيلمان حقيقي، بل كانوا رموزاً للأمة الوليدة، فلم يحط أي منهم

بمراسيم سلطانية ودواوين ملوكي، بل كانوا عزلا بدليل تم اغتيال الخليفة الثاني والرابع بطريقة الاغتيال الفردي دونما وجود أية حماية شخصية لهما، إما الخليفة الثالث فقد تم قتله بشكل جماعي باقتحام بيته عليه، وكان يعرف بانتفاضة الناس ضده، من قبل مجموعة ذات أحكام عقائدية صارمة. وهنا يشير (**محمد عابد الجابري**) في كتابه (**نقد العقل العربي - العقل السياسي العربي** 3): (إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها "جيشها"، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فانتصر فريق على فريق وأقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولته... والجيش الذي أقام دولته زمن الأمويين لم يكن جيشاً محترفاً وإنما كان مجموعة من القبائل المتحدة.... أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة "القبيلة" في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون).

وهناك من يرى أن حركة الخوارج، أو ذوي الجباه السود من أثر السجود، هي بداية الصراع الفكري في الإسلام، وأنها كانت حركة فكرية جديدة لها جذور عقائدية، رغم شكلها القبلي إلا أنها أسست لرفض القبيلة، وهذا ما يذهب القدماء مثل (**المبرد** - المتوفى سنة 285 هجرية في كتابه (**الكامل في اللغة والآداب**، المجلد 2، دار الكتب العلمية، بيروت 2002) عند روايته العديد من أخبار (الخوارج) وخطبهم ومناقشاتهم، كما يؤيد ذلك (محمد عابد الجابري) في كتابه الآنف الذكر حينما يكتب (ومع أن الخوارج الذين وصفهم علي ابن أبي طالب بأنهم "أعاريب بكر وتيم" كانوا واقعين تحت مفعول "القبيلة" إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير "لا حكم إلا للّٰه" كان في الحقيقة أكبر تحد لـ "القبيلة" منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة واسعا في أساس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه مع هذا الشعار طُرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد

محصوراً في إطار المفاضلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحميها مبدأ "الأيمة من قريش" إلى مجال النقاش السياسي/ الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام... وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أُثيرت من قبل. إن شعار "لا حكم إلا للّه" قد صار يحمل مضموناً آخر عندما تُرجم إلى الشعار "الأمر شورى والبيعة للّه عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ثم مبدأ "الخلافة لكل مسلم عادل"، وهو المضمون الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار "القبيلة" إلى مستوى "العقيدة"، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحابة خلال مؤتمر سقيفة بني ساعده، حيث طغت حجج "القبيلة" على الحجج الأخرى. وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، قضايا الفكر والأيمان والجنة والنار طرحاً جديداً تؤطره خلفيات سياسية. وهناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الخوارج في حفز الناس على التفكير في أساس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسيا، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية. يتعلق الأمر هذه المرة بذلك الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قيامها إلى سقوطها).

يمكن القول إنه من التبسيط بمكان النظر إلى حركة الخوارج وكأنها حركة فكرية فلسفية عميقة، لأنها بالأساس كانت خدعة تكتيكية ناجحة، بل فكرة عبقرية جاء بها عمر بن العاص، لتفكيك جيش أهل العراق، ولإنقاذ جيشه الذي كان على وشك الانهيار أمام هجوم القائد العسكري (مالك الأشتر). وفعلا نجح في ذلك. حيث انشق جيش الإمام علي بن أبي طالب، حيث جاءه عصبة ممن اسودت جباههم من السجود، حاملين سيوفهم، داعين إياه إلى قبول التحكيم.

لـم يكـن الأمـر أكثـر من تكتيك عسـكري قـام به معاوية وجيشـه للخلاص من الهزيمة العسكرية تم التعامل معه من قبل الطرف المقابل اسـتنادا إلـى النـص، واسـتدعى فيما بعد تبريرات دينيـة وفكرية تبلورت أكثر فأكثر بمرور الوقت، إنها أشبه بانشقاق سياسي يحدث في كل زمان ومكان، بما في ذلك زماننا هذا، لكن في ذلك الزمان قاده شريحة القرّاء الذين يشكلون الشريحة المتطرفة والمتعصبة جداً للنص، الذين يذكروننا اليوم بجماعات "التكفير" المنتشـرة في بعض البلدان الإسـلامية. حتى أن (**د. محمد عمارة**) في كتابه (**تيارات الفكر الإسـلامي**، دار الشـروق، ط2، القاهرة 2007) يؤكد: (هذا الغلو والانحراف الذي نشـأ مع نشـأة فرقـة الخـوارج مـا زال يعاني منـه العقل العربي المسـلم ويجاهد ضده حتى الآن). وبعودة إلى ذلك الزمن نجد أن بعض دعاة حركة الخوارج والمروجين لها، أشـخاص بعضهم لا يصمد أمام معايير النزاهة والورع والتقـوى، لأن صراعـه مـع أمير المؤمنين علي بـن أبي طالب كان قائما على خساراتهم المادية التي حرمهم منها، ويمكن الرجوع إلى المصادر التاريخيـة المتنوعـة التي دونت أحداث تلك الفترة لنتوقف على أسـماء تلك الشخصيات.

وفـي محاولـة (**د. محمـد عمارة**) تفكيك الأسـس الفكرية لحركة الخوارج في كتابه الآنف الذكر فأنه يفرق بينهم وبين (أشراف) العراق أمثال: الأشـعث بن قيس وأبو موسـى الأشـعري وغيرهم، الذين كانت لديهـم خلافـات خفيـة مـع علي بن أبي طالب، فالأشـعث بن قيس كان صهرا لعثمان بن عفان وكان واليا على أذربيجان في زمنه وخلعه علي بن أبي طالب عنها، وقائد التحكيم أبو موسى الأشعري الذي عزله الخليفة الرابـع عـن ولايـة الكوفـة، فيكتـب موضحا: (إن النشـأة الأولـى لفرقة الخـوارج قـد حدثـت علـى يـد كوكبة مـن "القراء"، أي حفظـة القرآن، الذيـن أضافـوا إلـى حفظـه زهداً وورعاً وتنسـكاً. هؤلاء "القـراء" كانوا

"علمـاء" الأمـة، قبـل أن تعرف الحيـاة الفكرية "الفقه" و"الفقهاء". كان "القـراء" "حفظـة" للقـرآن، لـم يبلـغ بهم العلم، بعد، إلـى المدى الذي يجعلهـم يغوصـون إلـى مـا وراء ظواهـر الآيات، وتلك سـلبية لا بد أن تقعد بأهلها عن القدرة على السـباحة في بحر السياسـة والسياسـيين... وكانت تغلب على جمهورهم "بداوة الأعراب"، فلا طاقة لهم بأن يروا اسـتئثار قريش بالسـلطة وامتيازاتها، بعد أن سـوى الإسلام بين الناس.. وكان للقراء، الذين بدأت بهم فرقة الخوارج، دور ملحوظ في أحداث الثورة التي شبت ضد عثمان بن عفان.. وبعد مقتله كان هؤلاء "القراء" من أكثر أنصار علي بن أبي طالب حماسة لملاقاة خصومه، واستئصال شأفة القوى التي تريد مناوأة الخليفة الذي اختاره الثوار، وبايعه جمهور المسـلمين.. وأثنـاء أحـداث الصـراع الـذي دار بين علـي ومعاوية على أرض "صفين"، لم يكن يخالج هؤلاء "القراء" أي شك في أنهم على الحق.. **لكن هذا الوضوح الفكري حاسما لدى هؤلاء "القراء"، لكنه لم يكن كذلك عند أنصار علي من "أشـراف" العراق، أولئك الذين مالوا مع الدنيا إلى صفوف معاوية، وعبرت عن ازدواجية موقفهم تلك العبارة الشـهيرة السـاخرة التي أنبأتنا بأنهم: كانوا يصلون خلف علي، ويأكلون على مائدة معاوية؟! لأن الصلاة خلف علي أسـلم، والطعام على مائدة معاوية أدسم!!)**.

بـل ويفرد (**حسـين مـروة**) في كتابه (**النزعات المادية في الفلسـفة العربيـة الإسـلامية**، المجلـد 2، دار الفارابـي، ط2، بيروت 2008) فصلا خاصـاً للخـوارج وحركتهـم ولـه وجهـة نظـر فيهـا مؤكـداً (كان أول شـعار أعلنـه الخـوارج بعـد حـادث "التحكيم"، هو قولهـم: الحكم للّٰه لا للرجـال. وهـذا كان أول عنصـر يبـرز أساسـاً للعناصـر الأخرى التي ستتكون منها نظريتهم... العنصر الثاني من عناصر نظريتهم، وهو أيضا يقـع فـي الأسـاس من هـذه النظرية، هو مفهومهم للإيمـان. فقد تفردوا

في تفسيرهم الإيمان، دون سائر المسلمين. فقد كان الإيمان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الإقرار به نطقاً باللسان. لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي. فليس يكفي أن يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لا بد أن يتطابق الاعتقاد والعمل... فكل إنسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة).

هذا الموقف الحدي والمتطرف والشمولي أوقع الخوارج أنفسهم في ورطة سياسية لأنه أوجب عليهم أنفسهم ضرورة الجهاد، لأنه إذا لم يجاهدوا فهم وفق منطقهم ليسوا بمؤمنين بلا هم كفار. ويعلق (حسين مروة) على ذلك: ("التلازم بين النظرية والتطبيق": ذلك هو قوام مذهب الخوارج. وربما كان لهذه النظرة وجهها الإيجابي مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيرا، حتى أوغلوا بسفك الدماء، وخرجوا بذلك عن خط الغاية، واستعبدتهم الوسيلة، فلم يروا غيرها، احتجبت عنهم الرؤية الحقيقية، رؤية ما هو أبعد وأولى من الوسيلة. ثم أنهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحد، هو العنف الدموي). ورغم عقيدة العنف التي كانت تهيمن عليهم فإن كتب التاريخ تحفظ لهم ميزة التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين، أي أنهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين.

ويشير بعض الباحثين أمثال (**محمد عمارة**) و(**حسين مروة**) وغيرهم إلى أن جذور نظرية الخوارج الإيمانية كانت موجودة منذ الفتنة الكبرى ومقتل عثمان بن عفان، حيث بدأت حركة الجدل الفكري في مسألة (مرتكب الكبيرة)، لكنها لم تأخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الإيمان ألا مع ظهور الخوارج، فهم أول من حاول التنظير لهذه المسألة التي صارت إحدى المحركات الأولى للنشاط الفكري في أواخر القرن السابع. ويؤكد (حسين مروة) هنا إلى: (إن انشغال الحركة الفكرية في

ذلـك الحيـن بمسـألة مرتكب الكبيرة، ثم بمفهـوم الإيمان، كان مصدره بالأصـل اختـلاف المواقـف السياسـية في حلبة الصراع حـول الخلافة، لا سـيما اختـلاف المواقـف تجاه علـي ومعاوية... فقد قالوا إن الخليفة يمكن أن يكون غير هاشمي وغير قرشي، بل يمكن أن يكون أن يتولى الخلافة عبد حبشي، فهو حق للأمة، وهي تختار من يكون جديرا بحمل الأمانة والرعاية لمصالح المسـلمين مهما كان انتسـابه القبلي والجنسـي والطبقـي). بـل أن (د. محمـد عمـارة) يذكـر: (إن منهـم من أجاز تولي المرأة لمنصب الإمامة العظمى، ووضع هذا موضع التطبيق).

والحقيقة أن الإشارة إلى (ديموقراطية) الخوارج لأنهم رفضوا أن تكون الخلافة محصورة في بني هاشـم أو في قريش بالتحديد مشـكوك فيها، لأن بعض الباحثين يشـكون في الحديث المنسـوب للنبي "الأيمة من قريش"، لأن هذا الحديث غير موثق ودليلهم على ذلك صراع سقيفة بني ساعده وخبر البيعة، لأن جميع كتب التاريخ التي روت تفاصيل ما جرى في السـقيفة وتبادل الحجج والجدل بين المتخاصمين من قريش والأنصـار لـم يذكـروا بـأن لو كان هذا الحديث موجـودا ومعروفا لكان أبـو بكـر وعمـر قـد احتجـا به ضد الأنصار. ويتوسـع من بيـن الباحثين المعاصرين (محمد عابد الجابري) لهذا التفصيل التاريخي بصدد حصر الخلافة في قريش، حينما يكتب: (الأمر اللافت للانتباه هو أنه لا واحد مـن المهاجريـن، لا أبـو بكر ولا عمـر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي نُسـب إلى الرسـول صلى اللّٰه عليه وسـلم بالفظ "الأيمة مـن قريـش" والـذي يحتـج بـه "أهل السـنة والجماعة" والأشـاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشـية من شـروط الأهلية للخلافة اسـتناداً علـى الحديـث المذكـور. وأنـه لمما يثير الاسـتغراب حقـاً أن يعمد أبو بكـر وعمـر، كلاهما، إلى التأكيـد على مكانة قريش والاحتجاج لأحقية المهاجريـن فـي خلافـة النبـي بكون العرب لا تقبل أن يسـود عليها غير

قرشـي، ثـم لا يذكـر أي منهم هذا الحديـث، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قريش وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنص ديني). ويشـير بعض الباحثين بأن معاوية بن أبي سـفيان كان وراء وضـع هـذا الحديـث النبـوي مـن أجـل أن يعزز شـرعية حكمه، ويسـد الطريق على اليمانيين والموالي والخوارج وغيرهم.

ومـن هنـا العديد مـن الباحثين المعاصرين عند دراسـتهم وبحثهم في التراث يحاولون أن يوجدوا أشياء غير موجودة فيه وإنما مبالغاتهم التـي مـا هـي إلا تبريرات أيديولوجيـة في معظم الأحيان، ومنها محاولة إضفاء نزعة إنسانية وديموقراطية لحركة الخوارج، على الأقل في لحظة تشكلها التي كانت رد فعل عسكري وسياسي على خديعة معاوية برفع المصاحف، والتي قادها أشخاص لديهم مآرب خاصة، لكن القراء من ذوي الجبـاه السـود انجـروا خلفهـم، وليس في الفتـرات اللاحقة حيث تعمقت فكريا والتحق بها عدد من الشـعراء المعروفين أمثال قطري بن الفجاءة وعبداللّٰه قيس الرقيات.

ربمـا نجـد في طروحـات الخوارج فيما يخص الإمامة التي تعتمد علـى (الاختيـار والبيعـة) عنـد تنصيب الإمـام، محاولة لتغليـب الإرادة الفردية للإنسـان على الإقرار بأنها شـأن سـماوي تم تحديده سـلفا كما يقـر الشـيعة، كمـا أنهم اختلفوا في اعتبـار الإمامة من الفروع وليس من أصول الدين، كما لدى الشيعة، لأن مصدرها لديهم هو "الرأي" وليس "الكتاب" أو "السـنة". أما في قضية (العدل الإلهي) فقد نفى الخوارج "الجور" عن اللّٰه، فالإنسان يقوم بما قدر له بنفسه، وبالتالي فمسئوليته متحققة عن فعله هذا.

لكـن الحركـة الفكريـة التـي بدأتها طروحات الخـوارج هل كانت وحدهـا المحـرك لـكل الجدل الفكري الذي قام لاحقا، لا اعتقد ذلك، فهنـاك أسـباب أخـرى تمتـد لأبعد مـن الفتنـة، ولها علاقـة بالفتوحات

الإسـلامية منـذ زمـن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وكذلك اتسـاعها فـي الفتـرة الأمويـة، والـذي وضع الشـريعة الإسـلامية أمـا المحك في التطبيق على الشعوب الأخرى، والتبادل الفكري مع الثقافات والديانات والآداب الجديدة لتلك الشـعوب التي خضعت لسـلطة الخليفة العربي الإسلامي، والذي أثر بدوره في نشأة البحوث الكلامية، أي نشأة التفكير فـي القضايـا الجديدة وصراع الآراء في مسـألة التشـريع. والذي أسـس بدور لما يسـمى لاحقا بـ (علم الكلام) أو علم (أصول الدين) والذي سنتوقف عنده وقفة أطول لاحقا.

مشكلة القدر...

أول مشكلة تواجه الباحث في الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية هي أن التدوين لم يبدأ إلا مع العباسيين الأوائل، حوالي 140 للهجرة، وهـذا التدويـن بـدوره لـم يكن تأليفا وإنما اعتمد على روايات شـفوية، فإلى أي حد يمكن أن نصدق هذه الروايات وما هو تسلسـلها الزمني، ومصداقيتها. لا سيما وان ما بين بعض الأحداث وزمن التدوين حوالي قـرن مـن الزمـان، وهـذا ينعكـس على مصـادر بحثنا عن بدايـات النظر بمسـائل الاختيـار والجبـر في الثقافة الإسـلامية، حيث يعـود الكثير من الباحثيـن بهـا إلـى حـرب صفيـن، وبالتحديد إلى معاوية بن أبي سـفيان الـذي أراد أن يبـرر حربـه ضد الخليفة الرابع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، بأن اللّه هو الذي قدر هذه الحرب، وهو ما جاء في خطبته التي يذكرها (**ابن أبي الحديد**) في (**شرح نهج البلاغة**) حيث يقول: (وقد كان من قضاء اللّه أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من اللّه بمنظر، وقد قال سبحانه وتعالى: "ولو شـاء اللّـه مـا اقتتلـوا. ولكن اللّه يفعـل ما يريد "). وهذا ما دفع (**محمد عابد الجابري**) إلى اعتبار معاوية بن أبي سـفيان أو ل من طرح مسـألة

(الجبـر) مؤسسـا بذلـك أيديولوجيا (الجبر الإلهي) التي صارت فلسـفة الأمويين من أجل تبرير حكمهم، فهو يكتب في (نقد العقل العربي، ج3، العقل الأخلاقي العربي) ما يلي: (لقد جعل معاوية ورجاله وخلفاؤه من بعده من الجبر **عقيدة** تبرر سياسـتهم وتسـقط المسـئولية عنهم، فكان لا بـد أن يثيـر ذلـك ردود فعـل فكرية من أولئك الـذي اختاروا المعارضة السياسية على الانزلاق مع إيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج أو مع مثيولوجيا الإمامة التي حاكها الذين رفعوا راية التشيع لعلي وآل بيته. هـذه المعارضـة الفكرية هي التي كانـت منطلق "الحركة التنويرية" التي طرحـت فـي وقـت مبكر مسـألة حرية الاختيار وبالتالي المسـئولية. لقد أطلق الأمويون والمناصرون لهم على هذه الحركة اسم "القدرية" (من القدر بمعنى القدرة، وليس بمعنى الجبر) لكونهم قالوا بقدرة الإنسـان علـى "خلـق أفعالـه" وبالتالـي بتحميلـه مسـئولية ما يفعـل. وهذا موجه إلـى الأمويـيـن بصفة خاصة. تذكر مصادرنا التاريخية أن "معبد الجهني" و"غيلان الدمشقي" كانا من أوائل من نادوا بـ "القدر" بهذا المعنى. لقد كانا من رواد المعارضة الفكرية التي حمّلت الأمويين مسؤولية أعمالهم وما يترتب عنها من جزاء. كما تذكر المصادر أن الحسـن البصري كان على رأس هذه المعارضة الفكرية التي استندت إلى الدين).

هنـاك بعـض الباحثيـن يـرون أن الأمر يعود إلـى من حرب صفين والخوارج ومعاوية، بل أن هناك من يرى بان مسألة القدر أثيرت حتى في زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وفيما بعد كان تحت تأثير أجنبي، ومسـيحي بالتحديد. حيث يروى (**علي سـامي النشـار**) في كتابه (**نشـأة الفكـر الفلسـفي فـي الإسـلام**)، كيف أن عمر بن الخطـاب منع أحدهم، ويدعى عبدالله بن صبيغ، أن يخوض في مسألة (القدر). وهناك روايتان غير محققة تروى عن علي بن أبي طالب، أحدهما حينما سـأله أحدهم عـن القـدر، وإجابـة الإمـام له، والتي تؤكـد الإيمان بالجبريـة المطلقة،

والرواية الثانية حينما كان عائدا من صفين حينما سـأله أحدهم أن كان مسيرهم من الشام بقضاء وقدر؟ وإجابة الإمام على ذلك بما يؤكد على مسـئولية الإنسـان عن أفعاله وإجابة الإمام علي الحاسـمة: لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً محتماً، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسـن بثواب الإحسـان أولى من المسـيء، ولا المسـيء بعقوبة الذنـب أولـى من المحسـن... إن اللّه تعالـى أمر تخيراً، ونهى تحذيراً)، وهاتان الروايتان ذكرهما (**ابن المرتضى**) في كتابه (**المنية والأمل فيشرح كتاب الملل والنحل**) واعتمدهما أكثر من باحث معاصر، ويعلق (**حسين مروة**) على هاتين الروايتين بما يأتي: (نلحظ فارقاً واضحا بين الصورتين فـي جـواب علي. فهو في الصـورة الأولى يؤكد الجبرية بإطلاقها، وفي الصورة الثانية يفسـر القضاء والقدر تفسـيرا ينفي الجبرية المطلقة ويدع مجالا لحرية الإنسـان. وهذا الفارق بين الصورتين مما يثير الشـك في روايتهمـا كلتيهمـا عـن علي نفسـه. ولكن ليس يعنينا هنـا نقد الروايتين وتحقيقهمـا بقـدر مـا يعنينا دلالتهما على تفكير الناس منذ عهد الخلفاء الراشـدين بمسـألة القـدر واسـتحواذ القلـق بالاسـتفسـار والإلحـاح فـي السؤال والنقاش).

العديد من الباحثين والمفكرين العرب يؤكدون بأن (معبد الجهني) و(غيـلان الدمشـقي) كانـا مـن أوائـل من نادوا ب" القـدر". وهناك من يضيف إليهما (جعد بن درهم)، (الجهم بن صفوان)، (عمرو المقصوص) و(الحسـن البصـري). ويذكر (ابن سـعد) في (الطبقـات الكبرى): (بأن معبداً الجهني هو أول من قال بالقدر، وأنه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهويه كان قد أسلم ثم تنصر أو تأثر به). بل أن (يوسـف زيدان) يشـير فـي كتابـه (اللاهـوت العربـي) بأن آبـاء علم الكلام، المؤسسـين الأوائـل الكبـار كانوا مرتبطين بالتراث المسـيحي السـابق عليهم ارتباطا

قوياً. وسنتوقف عند كل منهم فيما بعد.

التأثير المسيحي في الفكر الإسلامي

وقد كان للمستشـرقين الأوروبيين مسـاهمة في البحث حيث أكد (**هاري ولفسـون**) في بحثه (**فلسـفة المتكلمين** ترجمة: مصطفى لبيب - المشـروع القومـي للترجمـة - القاهـرة - 2005) باحثـا ومسـتعرضا في مسألة تأثير المسيحية في الفكر الإسلامي، وبالتحديد في مسألة الحرية والاختيـار، والصفـات الإلهيـة، وخلـق القـرآن، وهي أهـم أعمدة الجل الفكري الإسلامي، مؤكدا وجود مثل هذا التأثر والتأثير حينما يؤكد: (إن كل ما قُدم حتى الآن دليلاً على التأثير المسـيحي في هذه المشـكلات الثـلاث (الجبـر والاختيار، الصفـات الإلهية، خلق القرآن) على نحو ما وُجد في الإسلام عند القدريين، هو من أثر التعاليم المسيحية، وأن إنكار الصفات على نحو ما نجده عند المعتزلة، يمكن أن يظهر على أنه رأي يحيى الدمشقي، أو رأي الآباء على وجه العموم، وأن الاعتقاد الإسلامي بقدم القرآن، مشابه للاعتقاد المسيحي بقدم اللوغوس).

أما المستشرق (**ت. ج. دي بور**) في كتابه (**تاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة 1954) في بحثه عن كيفية نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين يؤكـد بـأن الباحثين المتأخرين، من شـرقيين وغربيين، يتخذون من هذه المسـألة موقفاً وحيد الجانب في أنه يرجع إلى عوامل خارجية خالصة ناكراً وجود عقائد إسـلامية جاء بها القرآن، من حيث: (إن القرآن جاء المسـلمين بديـن ولـم يجئهم بنظريات، وتلقـوا أحكاماً لكنهم لم يتلقوا فيـه عقائـد.. وأنـه بعـد أن فتـح المسـلمون بلاد غيرهم وجـدوا أمامهم علم عقائد نصرانيا متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشـت ومذاهـب البراهمة... وهنـاك دلائل متفرقة على أن طائفة من المسـلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أسـاتذة من النصارى.

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوصية، أولا، ومما تُرجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير).

أما (**عبد الرحمن بدوي**) في كتابه (**مذاهب الإسلاميين**) فيرى غير ذلك: (إن من الممكن أن يكون قد حدث تأثير من اللاهوتيين المسيحيين في دمشق في بعض المتكلمين في العقائد الدينية من المسلمين. ولكن ليس لدينا بعدُ الدليل الوثيق الكتابي على هذا التأثير. وكل ما يمكن أن يقال هو أن هذا التأثير - إن صح وقوعه - قد تم في المجادلات الدينية بين اللاهوتيين المسيحيين والمتكلمين المسلمين في دمشق لأول مرة. وإن كان يُضعف كثيراً من هذا الرأي أن مشكلة حرية الإرادة لم تكن في ذلك الوقت من المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية. فلماذا كانت هي بالذات مصدر التأثير؟!).

أما (**يوسف زيدان**) فأنه في كتابه (**اللاهوت العربي**) أن يفسر هذا الجدل حول التأثر والتأثير بين التراث المسيحي وعلم الكلام الإسلامي بما يأتي: (أولا: لم يستطع هؤلاء الباحثون الكبار، مقاومةَ إغواء المقارنة بين التراث الفكر الكنَسي من جهة، والنظريات الكلامية المكتملة أو الناضجة من الجهة الأخرى. فكانوا دوما يسارعون إلى النظر في الرؤى الكلامية، بعدما صيغت هذه الرؤى على هيئة نظريات كلامية كاملة، عند المعتزلة والأشاعرة، حتى يسهل عليهم فصل بعض مكوناتها، ورصد التشابه بين هذه المكونات وبين مفردات الفكر الكنسي للمسيحية الذي كان تراثه قد تشكل عبر قرون طوال من الزمان. ثانياً: فالباحثون عن حقائق مهمة، تاريخية، منها أن علم الكلام الذي ظهرت بواكيره في القرن الهجري الأول، إنما نشأ بمنطقة الشام والعراق المسماة، اعتباطاً، بمنطقة المسيحية الشرقية. وأن (المسلمين) و(العرب) و(المسيحيين) هي دوائر متداخلة، وأن المسلمين الذين ظهر عندهم علم الكلام في

النصف الثاني من القرن الأول الهجري، كان تسعون بالمائة منهم على الأقل، هم العرب الذين كانوا قبلها بسنوات، مسيحيين يتبعون مذاهب مختلفة، أرثوذوكسية وغير أرثوذوكسية، أي هرطوقية! فالإسلام جاء بعرب قريش من قلب الجزيرة ليضعهم في سُدة الحكم. أما المحكومون الذين هم الغالبية العظمى من مسلمي الشام والعراق، فكانوا من العرب الذين دانوا من قبلُ بالمسيحية، ثم صاروا تدريجيا أو على دفعات كبيرة، مسلمين. ومن ثم، فقد تغير الدين في نفوس هؤلاء الداخلين ﴿... فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر: 2) بضربة واحدة، هي إعلان الشهادة والالتزامُ بقواعد الإسلام. ولكن لم يكن من الممكن أن تتغير الثقافة التي ظلت سائدة فيهم قروناً، بضربة (فتح) واحدة، مثلما هو الحال في التغيرات السياسية للمنطقة إثر الفتوحات والغزوات).

وبعيداً عن هذه الطروحات التي تؤكد التأثيرات المسيحية هناك من فريق يؤكد على أصالة التفكير الفلسفي العربي الإسلامي من حيث انه يخضع للقواعد النظرية العامة التي يخضع لها الفكر الإنساني في سعيه إلى (اليقين) ألا وهي ضرورة مروره بالمراحل الثلاث التالية: التصديق المطلق، التشكك الباطني، ثم الاقتناع العقلي، وتطبيقا على الفكر الإسلامي فنجد المسار الداخلي للفكر الإسلامي من القبول بالمدلول الحرفي للآيات القرآنية، مرورا بالشك في مدى ما فهموه منها ومراجعة النظر في النص والتأمل في سائر جوانبه المحتملة، وأخيرا الاستقرار على رأي يقود إلى يقين عقلي يؤسس لموقف.

وهناك فريق ثالث يقترب من بعض جوانب الفريق الثاني لكنه يختلف عنه في جوانب أخرى، فهم يؤكدون بأن أمر العقائد كان في فترة الخلفاء الراشدين مثلما كانت عليه في الفترة النبوية، إلا أن النبي لم يكن ينطق عن الهوى، وهو ليس بمفكر أو فيلسوف وإنما نبي، يرافقه الوحي، وبالتالي كل ما يصدر عنه لا يقبل النقاش، بل هو كان القياس

لتقويم أي حكم أو رسم أي شريعة، بينما حدث في زمن الخلفاء خلاف في أمور كثيرة، بدءاً من سقيفة بني ساعدة، وبلغت ذروتها في السنوات الست الأخيرة من حكم عثمان، وانتهت بمقتل الإمام علي بن أبي طالب، لكنها بعد ذلك فتحت الباب على مصراعيه أمام رياح الفكر التي تحولت إلى عواصف في بعض المراحل التاريخية، تشكلت منها المذاهب والفرق والملل والنحل. لكن أساسها كان مشكلة القدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله، وصفات الذات الإلهية والتشبيه.

الوقفة الثالثة عشرة

معبدُ الجُهني. . القول والفعل. . . آباء علم الكلام

تشير المصادر التاريخية التي تبحث في تاريخ الإسلام إلى أن الانقسام بدأ في الإسلام منذ سقيفة بني ساعدة، لكنه لم يكن انقساما مسلحا وفكريا، وإنما كان سجاليا ومسالما، كما انقسموا في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان التي انتهت بالتمرد ضده واغتياله، لكن حتى في الانقسام ضد عثمان لم تكن الأمور واضحة ومتبلورة إذ كانوا أجنحة وأرهاط متقاربة الأهداف لكن من غير تنظيم تتمايز به عن بعضها، إلا في فترة خلافة الإمام علي بن أبي طالب، حيث انقسم المسلمون إلى فرق لأول مرة، حيث برز شيعة الإمام علي وكذلك الخوارج، ولم يكن أنصار الأمويين يُسمون باسم، رغم أن بعض المستشرقين أطلق عليهم اسم السنة، وهو تصنيف مبكر، لأن أهل السنة لم يتمايزوا كفرقة تحمل هذا الاسم إلا بعد قرنين من الزمان، لكن أنصار الأمويين كانوا من بقايا الأرستقراطية القرشية القديمة وعناصر الأرستقراطية الإسلامية الجديدة التي تكونت مع الفتوحات، وهناك فريق المحايدين، وهم نفر قليل من الصحابة الأغنياء الذين آثروا اعتزال السياسة ليعيشوا بهناء من ثرواتهم الكبيرة بعيدا عن الصراع الدامي على السلطة، مع خلافة الإمام علي بدأت الحرب الأهلية الإسلامية، والتي انتهت باغتياله من قبل فريق الخوارج.

لكن منذ مقتل الإمام علي بن أبي طالب ومن بعده استشهاد الإمام الحسين بدأت انتفاضات الشيعة ضد السلطة الأموية، ومن جهة أخرى هجوم السلطة الأموية لا سيما منذ استلام يزيد بن معاوية الخلافة، ومن جهة ثالثة هجوم الخوارج الذين بدأوا ينظمون أنفسهم بشكل أفضل

ويؤسس أيديولوجيا لحركتهم. وقد امتدت هذه الانتفاضات والحركات المعارضة المسلحة ضد جميع أشكال الخلافات والسلطات والحكومات التي حمت البلاد العربية الإسلامية إلى مشارف العصر الحديث، وربما نعيش اليوم أشكالا معاصرة وحديثة لمثل هذه المعرضات والانتفاضات، وهـي فـي جوهرها حـركات أيديولوجية، سياسـية، اجتماعيـة، تحررية. لكننـا هنـا لا نبحـث في الحـركات التحررية وإنما فـي حركة الفكر في تجسيده لمفهوم الحرية.

بدايات التدوين العربي... والوثائق الشفاهية

وحقيقة الأمر أن كتب التاريخ تتحدث بإسـهاب شـديد عن تلك الحـركات وأبطالهـا وتفاصيـل الصـراع بشـكل سـينمائي أحيانـا، حيث تتوقـف عنـد تفاصيـل الثيـاب والسـيوف والـدروع وأجـواء المعـارك وأوقاتهـا، بينمـا تتحـدث بإيجـاز شـديد عـن الشـخصيات الفكرية التي عاصـرت أو روجـت ونظـرت لتلـك الحركات، لا سـيما فـي مرحلة ما قبل التدوين. وهذه إشكالية تاريخية وبحثية أخرى، من حيث أن التدوين بـدأ فـي وقت متأخر نسـبيا عن مراحل تأسـيس الصـراع، وبالتحديد في الفتـرة ممـا بيـن 135-140 هجريـة. فمثلا كتاب (المِلـل والنِحل) لأبي الفتـح الشهرسـتاني، الـذي يُعـد ن أهم المصادر العربية الرئيسـة لتاريخ الفكـر العربـي والإسـلامي في العصرين الأموي والعباسـي يعود للقرن السادس الهجري، من حيث أن مؤلفه متوفى في العام 548 للهجرة. إلى جانب أنه يقدم تلك المِلل والنِحل، من خلال شذرات متناثرة بعيدة عن وجودها الاجتماعي ومتقطعة الأوصال عن جذورها السياسية وامتداداتها في الكثير من الأحيان. ويمكن التوقف لإشارة (شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي) في كتابه (تاريخ الإسـلام ووفيات المشـاهير والأعلام، منشـورات دار الكتاب العربي، بيروت 1987): **(في سـنة ثلاث وأربعين**

(ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه اللّٰه الفقه والرأي. ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة). أي أن التدوين بدأ في العام 143 للهجرة وبالتحديد في فترة أبي جعفر المنصور الذي تولى الخلافة ما بين سنة 136–158 للهجرة، كما يتضح أن حركة التدوين كانت شاملة في الأمصار التي استقطبت القراء والرواة. علما أن (محمد عابد الجابري) يشكك في هذا التاريخ لأنه يتحدث عن (تدوين العلم وتبويبه): (إذ من الثابت تاريخيا أن التدوين في القضايا التي ستشكل ما سيسمى فيما بعد "علم الكلام"، كان قد بدا قبل هذا التاريخ الذي حدده الذهبي واستمر التي ستشكل ما سيسمى فيما بعد "علم الكلام"، كان قد بدا قبل هذا التاريخ الذي حدده الذهبي واستمر إلى ما بعده. وتكفي الإشارة هنا إلى "المؤلفات" العديدة التي يذكرها مؤرخو الفرق والطبقات لواصل بن عطاء المتوفى سنة 131 هجرية وهي مؤلفات يذكر هؤلاء أنهم أطلعوا عليها مما يؤكد وجودها الفعلي. ومن جهة أخرى هناك إجماع من طرف المؤرخين للعلوم القدماء على أن ترجمة "علوم الأوائل" قد بدأت مع خالد بن يزيد بن معاوية ابن أبي سفيان المتوفي سنة 85 هجرية. فلقد استدعى هذا الأمير الأموي، الذي فقد حقه بالخلافة، جماعة من اليونانيين ممن كانوا في الإسكندرية ومدرستها العلمية الشهيرة، وطلب منهم أن ينقلوا له إلى العربية بعض الكتب اليونانية والقبطية خاصة منها كتب الكيمياء).

ومهما يكن من جدل حول بدايات عصر التدوين العربي، وهل بدأ فجأة من الصفر، فإن أهمية عصر التدوين هو أنهكما يشير (محمد عابد الجابري) في كتابة الرئيس (نقد العقل العربي - 1 - تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت 2009): (وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه "الحافة" - الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة.. إلى يومنا هذا. ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا، هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي الخيوط نفسها التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. **وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهراً أساسياً من مظاهرها).**

بيد أن السؤال الأهم هو ما أشار إليه (**عبد الجواد ياسين**) في كتابه (**السلطة في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، بيروت 2000): (هل يمكن تبرئة العملية التدوينية في مجملها من تهمة "الانتقائية"؟ وبصيغة أخرى هل تمت عملية التدوين بواسطة "يد" محايدة مستقلة أو مفارقة للتيارات المختلفة المشار إليها. أم أن هذه "اليد" التي اضطلعت بمهمة التدوين، كانت في ذاتها تياراً من هذه التيارات، ضالعاً في المعترك الشامل بينها على مستوى السياسة والفقه والفكر جميعاً؟). ورغم هذا فهو يحاول الإجابة، سلبيا، حينما يكتب: (إن هذا السؤال ليس سؤالا استفهامياً بالمعنى الدقيق، فهو يحمل جوابه في صياغته وتركيبته. ولما كان الجواب سلباً أي بالنفي للسؤال، فإن ذلك يضعنا مباشرة أمام الدور

الكبير الذي لعبه "عصر التدوين" في النص وفي العقل الإسلامي).

لكن الغريب أن بعض الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى قراءة التاريخ العربي بمناهج جديدة يحاولون أن يبرروا القمع والإرهاب والمذابح التي قامت في تلك العصور وأن يعيدوا الاعتبار لمواقف وشخصيات قامت بها مبتعدين عن الحياد الفكري في قراءة الرواية التاريخية، ومحاولة تفكيكها (ولا أقول الوثيقة التاريخية لأنها لم توثق الحدث وإنما دونت الرواية الشفاهية التي لواقعة مر عليها عشرات السنين). ناهيك عن تعارض وجهات النظر بين الباحثين المعاصرين حول رواية بعينها. ويمكننا تلمس مثل هذا الموقف من معاوية بن أبي سفيان عند باحث مثل محمد عابد الجابري نفسه وباحث آخر هو هشام جعيط، حول طبيعة حكمه ودوره التاريخي.

ما يهمنا هنا هو التوقف عند بدايات الجدل الفكري حول مفهوم الحرية الإنسانية والإرادة والاختيار. وكل الإشارات التاريخية تقودنا إلى الفترة الأخيرة من الصراع بين الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية حينما أطلق مفهوم القضاء والقدر أي (الجبرية) وهذا ما أعلنه مبررا حربه في (صفين)، وتطورت بعد أن استلم معاوية الخلافة بدون منازع، وتم اعتمادها كفلسفة حكم منذ زمن عبد الملك بن مروان. أي الفترة التي بدأ فيها وضع اللبنات الأولى لعلم الكلام. وهذا ما يشير إليه (حسين مروة) في كتابه (النزعات المادية في الإسلام - المجلد الثاني) حينما يكتب: (ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي نشأت في أواخر عهد الراشدين ثم تفاقمت في عصر الدولة الأموية، قد أنشأت ظروفاً جديدة لم يكن ممكناً معها إلا أن ينفتح باب الجدل على مصراعيه حتى في شؤون العقائد، وكانت مشكلة القدر في طليعة هذه الشؤون التي تحرك الجدل فيها بصورة حتمية. ذلك لأن الظروف الاجتماعية والسياسية التي وضعت الحدود بين الطبقة الحاكمة والمنتفعين بها وبين الفئات التي أصابها ظلم

الحكام بمختلف أنواعه، قد جعلت مبدأ الجبر موضع استغلال من الطبقة الحاكمـة، إذ اتخـذت منـه حجـة دينية على الناس لبقـاء حكمها وديمومة سلطانها عليهم... ومن هنا بدأت فكرة الجبر تحتل مكانها في تاريخ الفكر العربي الإسـلامي وبدأت من هنا أيضاً ترسـم لنفسـها بعداً "أيديولوجياً" كتعبير عن الفكر الطبقي للمؤسسة السياسية (الدولة)).

علم الكلام... بين أسئلة العقل وتبريراته

عموما أن اتفاق العلماء من القدماء والمعاصرين حول مفهوم (علم الـكلام) وأصلـه، أسـباب تسـميته أكثـر بكثير من اختلافهم حوله. فسـواء مـا أورده بعـض القدمـاء أمثـال (الشـيخ المولوي محمد أعلـى التهانوي) فـي (كشـاف اصطلاحـات الفنـون): (علم الكلام، ويسـمى بأصول الدين أيضاً، وسماه أبو حنيفة - رحمه اللّه تعالى - بالفقه الأكبر. وفي "مجمع السـلوك": ويُسـمى بعلم النظر والاسـتدلال أيضا، ويسـمى أيضا، ويسـمى أيضـا بعلـم التوحيـد والصفـات). أو (التفتازانـي) فـي (شـرح العقائـد) حيـث يعرفـه: هـو (العلـم المتعلق بالأحـكام الفرعية أي العملية، يسـمى علم الشـرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية، أي الاعتقادية: يسـمى علم التوحيـد والصفـات). أو (أبـو حيان التوحيدي) في (ثمرات العلوم) حيث يكتـب: (وأمـا علـم الـكلام فإنه بـاب من الاعتبار في أصـول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز - والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به. وبين جليل يفزع إلى كتاب اللّـه تعالـى فيـه. ثـم التفاوت في ذلك بين المتحلين به على مقاديرهم في البحـث والنقيـر، الفكر والتحبير، والجدل والمناظـرة، والبيان والمناضلة. والظفـر بينهـم بالحق سـجال، ولهـم عليه مكر ومجال. وبابه مجاور لباب الفقـه، والـكلام فيـه مشـترك. وان كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشـركة

بينهمـا واقعـة، والأدلة فيهما متضارعـة). كما أورد (مصطفى عبد الرازق) في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسـفة الإسـلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1944) تعريفـات عـدة لعلمـاء الإسـلام كما يلي: (**عبد القـادر الجرجاني**: الـكلام علـمٌ يُبحـث فيه عن ذات اللّٰه تعالـى وصفاته، وأحوال الممكنات مـن المبـدأ والمعاد على قانون الإسـلام. **القاضي ناصـر الدين البيضاوي**: هو علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشُبه عنها. **عضد الدين الإيجي**: الكلامُ علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية.. والمراد بالعقائد، ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية مـا هـو منسـوب إلـى دين محمد عليه السـلام، فإن الخصـم وإن خطأناه، لا نخرجـه عـن علمـاء الكلام. **ابن خلدون**: هو علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المنحرفين في الاعتقادات).

وهنـاك أيضـا توصيفـات وتعريفـات مهمـة للباحثيـن المحدثيـن المعاصريـن أو مـن المحدثيـن أمثـال (محمـد عابد الجابـري) في (نقد العقل العربي)، و(عبد الرحمن بدوي) في (مذاهب الإسلاميين)، و(د. جميل قاسم) في (مقدمة في نقد الفكر العربي) و(عبد الجواد ياسين) في (السلطة في الإسلام) و(حسين مروة) في (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسـلامية)، و(يوسـف زيدان) في (اللاهوت العربي) و(د. عبد الحكيـم أجهـر) في (التشـكلات المبكـرة للفكر الإسـلامي)، وغيرهم. وربمـا يهمنـا أن نتوقـف عنـد (د. عبـد الحكيم أجهر) فـي كتابه الآنف الذكـر حيـث يكتـب: (لقد تجاوز علم الكلام حـدود اللاهوت بالمعنى التقليدي للكلمة وأرادت أن يؤسس نفسه كفكر يقوم على العقل، على عقـل يبـرر الوحـي ويبقـى لصيقـا به إلى حـد التلازم معـه، فالدفاع عن العقيـدة بالأدلـة العقليـة، كما تم تعريـف علم الكلام، حدد العقل ابتداءً على أنه قوة تبرير لقضايا الوحي، ولكن هذا التحديد لم يُروض العقل ويُرضخه كلياً بل سرعان ما كان يمارس العقل عقلانيته ويصبح فاعلية

مؤثرة لا تقتصر على حدود التبرير فحسب، بل يتجاوز هذه المهمة في كثيـر مـن المراحـل وعند كثير مـن الفرق الكلاميـة، ليصبح قوة صياغة للوحي، تعتمد الوحي من جهة وتذهب به حيث تقتضي متطلباته كعقل أن يذهـب مـن جهـة أخرى.... لقد خضعت العلاقة بين العقل والوحي لترددات كثيرة، بين خضوع العقل كلياً لمسائل الوحي وبين طموحه لأن يعقله. ولم يكن هذا التردد مرتبطاً بالتقدم الزماني فقط، بل وفي لحظات تاريخيـة محـددة نجـد العقل يلعب دور المبُرر حينـاً ودور الصائغ حيناً آخر.. إن الأمثلة التي جردت عرفها علم الكلام والتي جردت الإنسـان والعالـم كليـاً مـن أي كيانيـة خاصة بهما وجعلتهمـا رهينتين بيد القدرة الإلهيـة هـو نـوع مـن تأويـل خاص للوحـي **أراد العقل بهـذا التأويل أن يتخلى عن ذاته كعقل ويتحول إلى قوة تبرير ليس أكثر لمسائل الوحي التي فهمهما فهماً خاصاً وليس فهماً مطابقاً على أية حال، وفي المقابل فإن صياغاته في الفعل الإنساني وتطوير مبدأ السببية لديه، ووصوله إلى القول بأن الحدوث لأزلي وليس مفتتح هو أيضا تأويل للوحي... فمسالة الخلـق ووضعية العالم الفلسـفية ومسـألة خلق القـرآن والتوحيد وعلاقة الذات بالصفات وفلسـفة الجواهر والأعراض، ومسـألة الفعل الإنسـاني، كلها مسـائل اجتهادية تأويلية، ليسـت هي الوحي ذاته بأي شـكل. ولكن في الوقت الذي يشـتغل فيه العقل في علم الكلام على الوحي ويلتصق بـه وربمـا يتخلـى عن ذاتـه كعقل فإن الوحي كان يمثـل عنصراً مفتوحاً يغذي كل خصوبة علم الكلام في تاريخه الطويل)**.

أكبر المعارضات التي واجهت (علم الكلام) هو نشأته الإسلامية، حيـث يؤكـد (**د. علـي ساميالنشـار**) فـي كتابه (**نشـأة الفكر الفلسـفي في الإسلام**) بأن (علم الكلام هو النتاج الخالص للمسلمين، وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية، والبعض منه ثورات حيوية، ثم تكون البنيان نهائياً، وصدر المسلمون فيه

عـن ذواتهـم.. وعلـم الكلام بقي في جوهـره العام، حتى القرن الخامس الهجـري، إسـلامياً بحتـاً)، كما يؤكد هذا الـرأي ويدعمه المفكر الراحل (هـادي العلـوي) فـي كتابه (من قاموس التـراث – الأعمال الكاملة 14، منشورات دار المدى، ط4، بغداد 2008) في فصل (علم الكلام) حيث يكتب: (إن التيارات الرائسـة في علم الكلام قد نشـأت في مدد متقاربة وتحـت دوافـع سياسـية واسـتندت إلى مصدر واحد هـو القرآن. ومحط الاشـتراك فـي الرجـوع إلـى القرآن هو نصوصه المتشـابهة، وهي الآيات التي يحتاج فهمها إلى التأويل لغموض مراميها أو لتعارضها. وقد أتاحت هذه الآيات للفئات الاجتماعية المختلفة أن تأخذ منها ما يلائم أغراضها باللجوء إلى التأويل. **نشأ علم الكلام إذن نشأة إسلامية خالصة تعبر عن تأثل التفكير العقلي في مجتمع صدر الإسـلام، البعيد كان عن التأثيرات الخارجيـة. وكانـت ولادتـه طبيعيـة تماماً أن من حيـث ظهوره كانعكاس مباشر للصراع السياسي أو كممارسة استذهانية للتعامل مع القرآن. لكن علم الكلام وقد استكمل منطلقاته لم يكن ليستمر في علاقته المتقاطعة مع السياسة. فالظاهرة الاستذهانية بعد أن تولد من رحم الظرف الاجتماعي تبدأ بالخضوع لناموسها الخاص. ومن هنا نجد التيارات الكلامية الأولى تتبلور، بعد أن تعبر مخاضاتها الصراعية مع الأمويين، في مدارس فكرية تبدو كما لو كانت مقطوعة عن تاريخ المنشأ. وقد تعمقت هذه التيارات ونضجت حين التقت بعلوم الإغريق والهنود)**.

بينمـا يعارضـه (يوسـف زيـدان) في كتابه (اللاهـوت العربي) عند حديثه عن (آباء الكلام)، وهم من ظهروا قبل (المعتزلة) و(الأشـاعرة) من المتكلمين، مبينا تأثير في البيئات المسيحية الإسلامية المختلطة التي عاشـوا فيهـا عليهـم وعلاقاتهم المباشـرة مع النصـارى، وهم بالتحديد: معبـد الجهني، غيلان الدمشـقي، الجعد بن درهـم، والجهم بن صفوان. ويضيف (حسين مروة) إليهم عمر المقصوص.

وعـودة إلـى إشـارة (هـادي العلوي) فـأن التأثر بالإغريـق والهنود كان فـي الفتـرات المتأخـرة، وبعد أن ابتعدت هذه التيارات عن صراعها السياسـي المباشـر وتبلـورت نظريـا، وهذا يختلف عن أنهـا انبثقت من رحـم تلـك الأفـكار الإغريقية والهندية والفارسـية، كما يشـير (يوسـف زيدان) و(دي بور)، ناهيكم عن ملاحظة أخرى هي أن الجدل الفكري والتمثيـل والاقتبـاس النظـري والعقلـي لمنجزات الإغريـق لا يمكن أن تحسب للمسيحية، من حيث أن الفلسفة الإغريقية الأولى هي منجزات يونانية وثنية سابقة على المسيحية وعلى ديانة الدولة الرومانية الرسمية بعـد اعتناقهـا المسـيحية، وبالتالـي فأنهـا لا تحسـب للفكر المسـيحي. رغـم أننـا أبـداً لا ننفـي عمليـة التأثـر والاقتبـاس والتواصـل والتمثيـل العقلـي والفكري لعلماء المسـلمين فـي علاقتهم مع المنجزات الفكرية للحضارات الأخرى، لكن هذا الأمر جرى لاحقا ونجده منعكسا بشكل واضح في نتاجات المفكرين والمتكلمين المسلمين.

القضاء والقدر والقول بالجبر في العصر الراشدي

فـي كتـب مثـل (تاريخ الأمـم والملـوك، ط2، دار الكتب العلمية، بيـروت 1987) لمحمد بـن جريـر الطبـري، و(البدايـة والنهايـة) لأبـي الفداء بن كثير، و(المِلل والنِحل) لأبي الفتح الشهرسـتاني، وغيرها من المصـادر التراثيـة بمـا فيهـا بعض مصادر الشـيعة الرئيسـية، نجد رواية، يشكك بها بعض المعاصرين باعتبار أنها من وضع المعتزلة، وهي كما يلي: (لما انصرف أمير المؤمنين من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسـيرنا إلى أهل الشـام أبقضاء اللّٰه وقـدره؟ فقـال: أجل يا شـيخ، ما علوتـم من طلعة، ولا هبطتم من واد، إلا بقضاء من اللّٰه وقدر فقال الشـيخ: عند اللّٰه احتسـب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! واللّٰه لقد عظم اللّٰه لكم الأجر

في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين. فقال الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا. فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنه كان قضاءً حتماً، وقدراً لازماً؟ **إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من اللّٰه تعالى، وسقط معنى "الوعد والوعيد" ولم تكن لائمة للمذنب، ولا محمدةٌ للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب**)، وهناك رواية أخرى، أن الإمام علي بن أبي طالب سؤل عن القضاء والقدر فقال: (لا تقولوا وكلّهم اللّٰه على أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا الخير بتوفيق اللّٰه والشر بخذلان اللّٰه، وكل سابقٌ في علم اللّٰه).

على الرغم من ذلك فأن معظم الباحثين المعاصرين يشيرون إلى أن معاوية بن أبي سفيان (أول من اتخذ(الجبر) أيديولوجيا لتثبيت الحكم، حيث يروى عنه في هذا الأمر حينما توجه لحرب الإمام علي بن أبي طالب في (صفين) وكذلك حينما كان يدعو لبيعة ابنه يزيد. فقد جاء في أكثر من مصدر نقلا عن (ابن أبي الحديد) في شرحه (نهج البلاغة) بأن معاوية عمد إلى تبرير خروجه إلى قتال الإمام علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء وقدره حيث خطب في جموع جيشه قائلا: (**وقد كان فيما قضاء اللّٰه أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من اللّٰه بمنظر، وقد قال اللّٰه سبحانه وتعالى:" ولو شاء اللّٰه ما اقتتلوا، ولكن اللّٰه يفعل ما يريد"**). كما فرض معاوية على الناس البيعة لابنه يزيد وليا للعهد حيث كان يقول: (إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم)، مثلما ذكر (**ابن قتيبة الدينوري**) في كتابه (**الإمامة والسياسة**)، وقد جاء هذا القول حينما نازعته عائشة

أم المؤمنين في هذا الاستخلاف، وأيضا كما يذكر ابن قتيبة هذا القول حينما اعترض عبد اللّٰه بن عمر فأجابه معاوية: (إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين وتسعى في تفريق مثلهم، وأن تسفك دماءهم وإنَّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم). ويروي أيضا عن يزيد بن معاوية حينما تولى الخلافة: (الحمد للّٰه الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع). ولم يقتصر الأمر هنا على جملة قالها معاوية هنا أو يزيد هناك، وإنما هذا الأمر صار عقيدة كل الخلفاء الأمويين بل وعقيد للدولة الجديدة، كرسها وعاظ السلاطين وتم تجنيد الشعراء والخطباء، و"رجال الإعلام" وكل وسائل الإعلام المنتشرة في ذلك الوقت لخلع الألقاب ذات المضمون الجبري مثل: خليفة اللّٰه في الأرض، وأمين اللّٰه، بل وأسسوا لفرق وجماعات من "رواة" الحديث النبوي الموضوع لخدمة الدولة والخلافة، وفي كتاب (البداية والنهاية) لابن كثير وكتاب (تاريخ الأمم والملوك) لمحمد بن جرير الطبري، وكتاب (الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 2009) لابن قتيبة الدينوري الكثير من الشواهد على ذلك.

إلا أن هذه المصادر التاريخية وغيرها، وإن كانت قد كتُبت فيما بعد لكنها لم تستطع أن تنكر الروايات الشائعة والمتواترة عبر عشرات السنين بأن سياسة الجبر التي صارت عقيدة الدولة الأموية قد واجهت معارضة عسكرية واجتماعية وفكرية، وما يهمنا هنا هو المعارضة الفكرية، بدءا من أيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج ومروراً بمعرضة شيعة آل البيت، التي لم يستطع حتى رواة السنة، قدماء ومعاصرين، من اعتبارها "حركة تنويرية" طرحت في وقت مبكر جداً مسالة حرية الاختيار الإنساني ومسؤولية الإنسان عن أفعاله. يمكننا هنا ذكر رواية مهمة يوردها (ابن قتيبة الدينوري) في كتابه المهم الآنف

الذكـر: (إن معبد بـن خالـد الجهني وعطاء بن يسـار دخلا على الحسـن البصـري، وهـو فـي مسـجد البصرة، فسـألاه: "يـا أبا سـعيد! إن هؤلاء الملوك يسـفكون دماء المسـلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولـون: إنمـا تجـري أعمالنـا على قدر اللّٰه" فأجابهما الحسـن قائلا: "كـذب أعـداء اللّٰـه"). ومعبد بـن خالـد الجهنـي هذا مـن الأوائل الذين رفضوا مبدأ الجبر الذي روج له بنو أمية لتبرير حكمهم.

معبد الجُهني ومشكلة القَدَر.. فكر فلسفي أم احتجاج سياسي

بالرغـم مـن أن كتـب الفلسـفة والفكـر الإسـلامي الحديـث لا تستطيع ألا تذكر اسم معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان باعتبارهم الأوائل الذين وضعوا اللبنات الأولى لعلم الـكلام، إلا أن المصـادر التـي تتحـدث عنـه قليلة جدا قياسـا بغيره من الشـخصيات الفكرية، لا سـيما وأنه لم يترك أثرا مكتوبا سـوى ما روي عنه وعن هؤلاء الذين مر ذكرهم. ولا نريد هنا أن نسرد سيرة شخصية بقدر ما نود أن نرسم الملامح الأولى لمفهوم الحرية والاختيار والجبر الذي تطور عند المعتزلة والأشاعرة والشيعة فيما بعد.

يذكـر (حسـين مـروة) فـي كتابـه (النزعـات الماديـة فـي الفلسـفة العربيـة الإسـلامية) نقـلا عـن كتاب (التبصيـر في الدين) لأبـي المظفر محمـد الأسـفراييني: (وظهـر فـي أيـام المتأخرين مـن الصحابة خلاف القدريـة، وكانـوا يخوضـون في القدر والاسـتطاعة (قدرة الإنسـان على الفعل بنفسـه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشـقي وجعد بن درهم، وكان ينكـر عليهـم مـن كان قد بقـي من الصحابة: عبد اللّٰه بن عباس، وجابر، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عمرو وأقرانهم. وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصـون أخلافهـم بأن لا يسـلموا عليهـم (أي على معبد وغيلان وجعد

وأقرانهم)، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلّوا عليهم إذا ماتوا). وهذا ما يؤكده الشهرستاني أيضا في كتابه (المِلل والنِحل) حين يكتب: (وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني، غيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصري وتلمذ له عمر بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر).

ويعلق مروة على هذه الروايات، معتمدا على فهمة المادي التاريخي، من أن الظاهرات الفكرية لا تنشأ تلقائياً وفجائياً دون ممهدات سابقة لها، وأن الظاهرات الفكرية لا تنشأ بمعزل عن الظاهرات الاجتماعية، بل متصلة بها بنوع ما من الاتصال، إما مباشر وإما غير مباشر، لا سيما أن مشكلة القدر بالخصوص قد ارتبطت بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره، وبالتالي فهو يستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد الجهني، لا سيما وأن الكثير من المصادر السنية والشيعية ترى في علي بن أبي طالب هو أول المتكلمين عندما ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد.

(يوسف زيدان) في كتابه (اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، ط2، القاهرة 2010) يعتمد على هناك مصادر تراثية ومعاصرة عديدة تحدثت عن (معبد الجهني) من كتب التراث نجد: (سير أعلام النبلاء) للذهبي، (التبصير في الدين) للأسفراييني، (كتاب الشريعة) للآجري، ومن المعاصرين نجد: (اللاهوت العربي، أصول العنف الديني) ليوسف زيدان، (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) لعلي سامي النشار، (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) لحسين مروة، والتي ترجمت أكثر من غيرها له. وكل هذه المصادر تشير إلى أنه كان بصريا، بل لُقب (نزيل البصرة)، وأنه كان من رواة الحديث

النبـوي، بـل أن أحـد رواة الحديـث المعروفيـن والمعتمديـن مثل (ابن ماجـة) قـد روى عنـه بعض الحديث، وكما يشـير (حسـين مروة): (ولو لم يكن معبد بهذه المكانة الدينية الإسـلامية لما اسـتطاع أن يؤثر تأثيره الكبير الذي أشـرنا إليه سـابقا في أهم مراكز الثقافة الإسـلامية، كالبصرة والمدينة والشـام، ولما أعترف له أحد كبار مؤرخي الفرق الإسـلامية، وهـو "الذهبـي" فـي كتابه "ميزان الذهب" بأنه تابعي صدوق، والتابعون هم بالمنزلة الثانية بعد الصحابة مباشرة من حيث كونهم مصدراً موثوقاً به من مصادر الحديث النبوي في مجال التشـريع الإسـلامي). ويروى عنـه انـه كان مشـاركا فـي الأحـداث السياسـية وفي ثـورات عصره، بل وأنـه قاتـل الحجاج بـن يوسـف الثقفـي، ويترجـم عنـه: (معبد بن خالد الجهنـي كان أحـد الأربعـة الذيـن حملـوا ألوية جهينة يـوم الفتح، وهو أول مـن تكلـم بالبصـرة بالقـدر، وقيل إنه غيره، وفي سـنة ثمانين صلبه عبد الملك وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب وقتله). ورغم مكانته باعتبـاره مؤسسـا لمذهـب (القدريـة)، فلم تقدم لنا كتـب التراث تصورا واضحـا عـن مذهبـه، ومـن المفارقـات التاريخية انه ضد مبـدأ (القدر) بمعنى (الجبر) لكن المذهب سُمي هكذا(القدرية). وهنا يشير (يوسف زيدان) في كتابه (اللاهوت العربي): (إن سبب هذه التسمية أصلاً، هو أن معبـد الجهنـي، كان يناقـض المذهب الجبري الذي حرص الأمويون علـى تعميمـه بيـن النـاس، لقبول الحكم الأموي باعتبـاره من اللّٰه، وأن الإنسـان عمومـاً ليـس بيده شـيء، لأنه لا يملك دفعـاً للمقادير الإلهية. لأن اللّٰه له مشـيئة واحداً، وإرادة واحدة، لا بد أن تتحقق! وهو ترجيع لألحان المذهب (المونوثيلي) الذي لم تسمح الظروف التاريخية بتطوره في حضن المسـيحية، فظهر في الزمن الإسـلامي المبكر، تحت اسـم: الجبرية. وقد صيغ، في مقابله، المذهب (القدري) صياغته الأولى، في عبـارة مشـهورة تقـول: لا قَدَر والأمـرُ أُنُف. وهو ما يُفهم منه أن الأمر،

أو السلطان، مفروضٌ بسطوة الحكام رغم أنف المعارضين، ولا شأن لذلك بالقضاء والقدر (الإلهيين)). والغريب أن (الآجري) في (كتاب الشريعة) يشير إلى أن أستاذ معبد الجهني كان رجلا مسيحياً أسمه سوسن، أو سوسر)، أو سنسويه، أو سيسويه، على اختلاف رسم اسمه بين المؤرخين، وأن هذا الرجل الذي روى المؤرخون المسلمون أنه: كان نصرانياً فأسلم، هو حسبما ذكر المؤرخون: أول من تكلم في القَدَر، وهذا ما اعتمد عليه (يوسف زيدان) وغيره لتأكيد التأثيرات المسيحية على بدايات التفكير الفلسفي الإسلامي. علما أن هناك إشارة أخرى للمفكر الراحل (**هادي العلوي**) في كتابه (**من قاموس التراث**، الأعمال الكاملة 14، منشورات المدى، ط4، بغداد 2008) تؤكد أنه كان على صلة بأبي ذر الغفاري)، ففي الفقرة التي يتحدث فيها عن (علم الكلام) يكتب: (وكان على معارضي الأمويين أن يردوا بمعتقد معاكس يسحب الشرعية عن خلفائهم ويعطيها لجمهور المعارضة. وهذا ما حصل في وقت مبكر. **وقد جاء الرد على يد رجل من التابعين كانت له صلة مع أبو ذر الغفاري وهو معبد الجهني الذي يقول مؤرخو علم الكلام أنه أول من تكلم في القدر. وكان معبد معارضاً كالغفاري وقد ختم حياته مشاركاً في حركة ابن الأشعث المسلحة ضد الحجاج بن يوسف في العراق، حيثُ أُسر وقتل بأمر الحجاج. ويعنى الكلام في القدر إنكاره والقول بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها وليس مقدرة عليه من اللّٰه كما يقول الأمويون. ومنه سمي أتباع معبد "القدرية". والمعنى الأصلي المقصود هنا هو "الضد - قدرية"**).

ويبدو أنه كان شخصية مؤثرة في زمانه أو على الأقل في الحلقات السياسية والفكرية، لأن هناك روايات متضاربة عنه، وجميعها تشير إلى أنه من مشاهير آباء المتكلمين، وقد تتلمذت عليه شخصية مهمة أخرى تُعد من المؤسسين أيضا لعلم الكلام إلا وهو (غيلان الدمشقي).

الوقفة الرابعة عشـرة

غيلان الدمشقي. . والجعد بن درهم. . الفكر في مواجهة السيف. . والتاريخ المزور

علم التاريخ وإشكالية البحث الفلسفي العربي الإسلامي

حينما يتوجه الباحث العربي والإسـلامي عموما لدراسـة الفلسـفة العربيـة والإسـلامية يجـد نفسـه مضطـرا للتعامـل مـع الفلسـفة بطريقة المـؤرخ، وبطريقـة الباحـث المسـتعرض وليـس الناقد، لا سـيما حينما تكـون فتـرة البحـث هـي فترة الخلفاء الراشـدين وفتـرة الخلافة الأموية والعباسـية الأولى، أو كما يسـميها بعض الباحثين ما قبل فترة التدوين، وقبل الإنتاج الفلسـفي العربي الإسـلامي. أي أن الباحث في الفلسـفة يجد نفسـه يعتمد على علم التاريخ لكن حتى هذا البحث التاريخي لا يمكـن أن يكـون دون بعض المسـلمات والأسـئلة الفلسـفية التي تكون مركـزا للدائـرة التاريخيـة. ويتعقـد هـذا البحـث التاريخـي كلمـا توغلنا فـي البدايـات، فتـرة الخلافـة الأمويـة، وفترة ما قبـل التدوين، الذي هو بالأساس تدوين تاريخي، أي توثيق الروايات الشفوية السابقة والمتناقلة عبر العصور، لنجد أنفسنا ليس أمام تاريخ واقعي يعكس حراك الفكر، وإنما أمام تاريخ أسـطوري. فالنص الوحيد المؤسـس والموثق تاريخيا وبشـكل واقعي هو النص القرآني، بينما جميع ما وصل إلينا بعد ذلك يكاد يكون لا تاريخي. وقد توقف (محمد أركون) طويلا أمام إشكالية الوعي التاريخي وإشكالية الوعي الأسطوري اللاتاريخي.

وعلى الرغم من أن هناك شبه اتفاق بين المؤرخين استنادا لمصدر

تراثـي بـأن التدويـن بدأ في الفترة المحـددة 143هـ وبالتحديد (الذهبي) في كتابه (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام)، رغم أن التسليم بهذا التاريخ يثير الشـكوك من حيث أن التدوين لا ينفي التأليف وإنما يعنـي الانتقـال من المعارف المنقولة إلى المعارف المسـجلة. والغريب أن هناك مصادر تراثية أخرى تؤكد خلاف ذلك، ففي كتابه (الفهرست) يؤكد (ابن النديم) أن (عبيد بن شربة الجرهمي) دون أيام معاوية كتابين هما: "الأمثال" و"الملوك وأخبار الماضين". كما (ابن سـعد) في كتابه (الطبقات الكبرى) يروي أن هشاماً بن عروة بن الزبير قال بأن أباه أحرق يوم الحرة كتب فقه كانت له. لكن المشكلة ليست في التدوين والتأليف وإنما مضمون هذه الكتب والتناقضات التي تملؤها، والمبالغات والسرد التخيلـي، فبعضهـم يـروي حكايـات عـن معـارك وكأنـه يحمـل كاميرا سـينمائية ليصـف سـرج الحصـان وأشـكال الدروع وما منقـوش عليها، وأشـكال التعذيـب والاغتيـالات التـي تجري في أعمـاق الزنازين وكأنه شاهد عليها. وهذا ما واجهني وأنا أتوجه للكتابة عن (غيلان الدمشقي). فحينمـا أردت الكتابـة عنـه حاولت أن أجمع كل المصادر التي تتحدث عنـه، فوجـدت أنهـا قليلـة جداً، وهـي تتناقل نفس الأخبـار بتحوير هنا وإضافة هناك، غير ما أثارني حقا أن بعض الباحثين الجادين الذين نكن لهم التقدير ونأخذ بآرائهم باسترخاء وبنوع من اليقين والثقة بمصادرهم دونمـا تشـكيك أو ظنـون والذيـن كانوا يعززون ويدعمـون رواياتهم أو أخبارهـم أو تحليلاتهـم بأسـماء كتـب تراثيـة معروفـة، وبدافع الفضول الأكاديمـي ولتوفـر تلـك المصادر في مكتبتـي كنتُ أعود إليها ففوجئتُ بعـدم وجـود تلـك الروايـات فـي تلك المصـادر التراثية، بـل ووجدت تضارباً في الأخبار، حتى صار الشـك يدب في نفسـي وأنا أتجول بين المصادر التراثية والمعاصرة. ولا أخفيكم لم أعد أثق إلا بمن يستشهد بالنص المعتمد، وهذا الأمر قد يثقل البحث ويبدو أن الكاتب لا يجهد

نفسـه، لكني شـخصيا وجدتُ أنها الطريقة الوحيدة التي تجعلك تتأكد مـن مصـادرك، لأنـي وجـدتُ أيضا هناك من يقتبس مـن كتب الآخرين ومـن المصـادر أيضـا دون أن يشـير إلى ذلك، والغريب أن أول سـيجر خلفه عددا من الذين يقتبسون منه ويكررون خطأه، رغم أني عشت هذه التجربة في اللغات الأخرى أيضا حينما كنتُ أدرس فسن عهد السينما بموسكو حيث كنت أعود لمصدر قديم وإذا ما كان هناك خطأ طباعي فقد كنت أجده يتكرر عند اللاحقين الذين يقتبسون منه، دون أن يشيروا إليه. عموما، لنعد إلى (غيلان الدمشقي).

الأشعري يستذكر غيلان الدمشقي

يُعد كتاب (مقالات الإسلاميين، تحقيق وشرح د. نواف الجراح، منشـورات دار صادر، ط2، بيروت 2006) لمؤسـس المذهب الأشـعري (أبي الحسـن الأشـعري) من أمهات المصادر العربية الإسـلامية لمعرفة الحركـة الفكريـة في العصرين الأموي والعباسـي، مـن حيث أن الرجل ولـد علـى مـا جاء في معظم المصادر فـي العام 260 هجرية وتوفي في العام 320 هجرية. وفي هذا الكتاب يرد ذكر (غيلان الدمشقي) خمس مـرات، وفـي جميعهـا يستشـهد برأيـه أو ليؤكـده، وقد جاء فـي التعليق والتعريف به من قبل المحقق في موضعين مختلفين، ففي المرة الأولي يتـم تعريفـه فـي الهامـش: (غيلان هو غيلان بن يونس ويقال ابن مسـلم أبـو مـروان مولـى عثمان بـن عفان (انظر: الطبري) اسـتتابه عمر بن عبد العزيـز وعـده ابـن المرتضى من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة (انظر طبقات المعتزلة) وفي موضع آخر من الكتاب يعرفه المحقق: (غيلان بن مسلم القبطي أخذ مذهب القدر عن معبد استتابه عمر بن عبد العزيز ثم قتله هشـام (انظر: ابن المرتضى: طبقات). بينما (الأشـعري) نفسه يعده من المرجئة، ويصنفه في الفرقة السـابعة حيث يكتب: (الفرقة السـابعة

مـن المرجئـة "الغيلانيـة" أصحاب "غيلان" يزعمون أن الإيمان المعرفة باللّـه الثانيـة والمحبـة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسـول وبما جاء به من عند اللّه سبحانه وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان). وفي موضع آخر: (وذكر "زرقان" عن "غيلان" أن الإيمـان هـو الإقـرار باللسـان وهـو التصديق وان المعرفـة باللّه فعلُ اللّه وليست من الإيمان في قليل ولا كثير واعتلّ بأن الإيمان في اللغة هو التصديق). وهذا تصنيف يبعده عن (القدريين). وعل هذا التصنيف الـذي اعتمـده (الأشـعري) اعتمد (د. محمد عمارة) فـي كتابه (تيارات الفكر الإسـلامي، دار الشـروق، ط2، القاهرة 2007) حينما يتحدث عن (المرجئة) فيكتب: (لقد جاء هذا الاسم، الذي عرفت به أحزاب وفرق وجماعات إسـلامية عدة، جاء اشـتقاقا ونسبة إلى مصطلح: "**الإرجاء**".. وهـذا المصطلـح قـد عني، في الفكر الإسـلامي: الفصل بين "**الإيمان**"، باعتبـاره نشـاطاً وممارسـة ظاهريـة قد تترجم عما بالقلـب من إيمان... والشائع في كتب المقالات الإسلامية أن تيار الإرجاء في الفكر والتاريخ الإسـلامي قـد توزعتـه فـرق عـدة... منهـا **الغيلانيـة**: أتبـاع أبـي مروان غيلان بن مروان الدمشـقي). وبالرغم من أنه يقسـم الإرجاء إلى قسمين ك الإرجـاء الأمـوي، والإرجـاء الثـوري، ويعـرف الإرجـاء الأموي بأنه بدأ ببني أمية وأركان دولتهم وأنصارها واسـتهدف إبعاد شـبح "التكفير" والإدانة الدينية عن بني أمية الذين اغتصبوا السـلطة وقلبوا نظام الحكم الإسـلامي من (الشـورى) إلى (الوراثة)، أما الإرجاء الثوري الذي كان فلسفة الانتفاض والتمرد على حكم بني أمية لا سيما بين أبناء الشعوب التي دخلت الإسلام حديثا الذين كان مطالبهم أن تعود (الشورى) فلسفة لنظام الحكم، وان يُعزل الولاة، وقادة الشـرطة، وأن يشـترك الناس في اختيـار الـولاة الذيـن يحكمـون الأقاليم، وقد ذكر بين هـؤلاء أحد قادة الانتفاضات ضد الأمويين، وهو الجهم بن صفوان، الذي يُعد من الآباء

البارزين لعلم الكلام، لكنه لم يذكر غيلان الدمشقي، ولم ينسبه لأي من قسمي الإرجاء، رغم انه اعتمد على الأشعري في توصيف إحدى الفرق باسمه. لكن الملفت للانتباه عند (د. محمد عمارة) أنه يذكر (غيلان الدمشقي) عند حديثه عن (المعتزلة) فيكتب: (كان اثنان من الموالي قد نشآ بالمدينة، وتعلما في بيت من بيوت آل البيت - بيت محمد ابن علي بن أبي طالب (المعروف بابن الحنفية) - (21-81هـ/ 642-700م) وزاملا وتتلمذا على اثنين من بنيه وهذان هما: أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي (الذي استشهد بعد سنة 106هـ) والذي تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية (100هـ/ 718 م) ثم ذهب إلى الشام فقاد تيار العدل والتوحيد هناك.. وأبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (80-131هـ/ 699-748م) الذي تعلم على أبي هاشم عبد اللّٰه بن محمد بن الحنفية (99هـ/ 717 م) ثم ذهب في سنة 101هـ إلى البصرة، حيث يقود الحسن البصري تيار العدل والتوحيد فيها)، وهنا نرى د. محمد عمارة ينسبه (غيلان بن مروان) ومرة (غيلان بن مسلم). ومرة هو بين (المرجئة) ومرة من آباء (الاعتزال). لكنه في موضع آخر من كتابه يكتب: (صحيح أن فكر المعتزلة قد ولد في بيت عربي، هو بيت **محمد بن الحنفية**.. لكن الموالي كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطا: **فأبوا مروان غيلان بن مسلم الدمشقي**.. كان من موالي عثمان بن عفان.. **وهو من أصل مصري (قبطي)، ولذلك يُلقب أحيانا بغيلان القبطي**.......).

ويذكر عنه (يوسف زيدان) في كتابه (اللاهوت العربي) بأن (غيلان الدمشقي كان يقيم في زقاق فقير بقرب أحد أبواب دمشق، اسمه: باب الفراديس. وأظنه كان محاطاً هناك، بمناخ مسيحي عتيد. وقد اشتهر غيلان بين جيرانه ومعاصريه، بصلاحه وتقواه وورعه. ويقال إنه، وفقاً لما ذكره ابن بطة العكبري: كان قبطياً، فأسلم. ويُلاحظ هنا

وصفه بالقبطي تحديداً، لا النصراني أو المسيحي.

الغريب أن (أبا الفتح الشهرستاني) صاحب كتاب (المِلل والنِحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط8، بيروت 2009) يذكره في كتابه ناسبا إياه إلى ثلاث فرق، **الأولى**: (**الواصلية**): (الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال، كان تلميذ الحسن البصري.... واعتزالهم يدور على أربع قواعد. القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى، من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة. القاعدة الثانية: القول بالقدر وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات.)، الثانية: (**الثوبانية**) وهم حسب تعريفه أصحاب (أبي ثوبان المرجئ)، الذين زعموا أن الأيمان هو المعرفة والإقرار باللّٰه تعالى وبرسله عليهم السلام، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله، وما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان، وأخر العمل كله مكن الإيمان. ومن القائلين بمقالته أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي)، ثم يذكره للمرة الثالثة عند الحديث عن فرقة (**الصالحية**) حيث يكتب: (أصحاب صالح بن عمرو الصالحي، ومحمد بن شبيب وأبو شمر، وغيلان، كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء، ونحن وإن شرطنا أن نورد مذاهب المرجئة الخالصة، إلا انه بدا لنا في هؤلاء، لانفرادهم عن المرجئة بأشياء.... وأما غيلان بن مروان من القدرية المرجئة، (فقد) زعم أن الإيمان هو المعرفة الثابتة باللّٰه والمحبة والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند اللّٰه والمعرفة الأولى فطرية ضرورية، فالمعرفة على أصله نوعان، فطرية، وهو علمه بأن للعالم صانعاً، ولنفسه خالقاً، وهذه المعرفة لا تسمى إيماناً، إنما الإيمان هو المعرفة الثابتة المكتسبة). بينما يعرّفه المحقق في الهامش معتمداً على كتب تراثية بأنه :(غيلان، ذكره في التبصير أنه غيلان بن مسلم، وفي تهذيب التهذيب أنه غيلان بن أبي

غيـلان المقتـول فـي القدر ضال مسـكين وهو غيلان بن مسـلم كان من بلغـاء الكتـاب، ومـن أصحاب الحـرث الكذاب وممن آمـن بنبوته فلما قتـل الحـرث قـام غيـلان مقامـه، وقد أخذ عـن معبد الجهنـي البصري بدعة القدر، وقد ناظره الأوزاعي وأفتى بقتله. (لسان الميزان، وتهذيب التهذيب)).

غيلان الدمشقي وحرية الإرادة

ويذكـر (د. عبـد الرحمـن بـدوي) في كتابه (مذاهب الإسـلاميين، دار العلـم للملاييـن، ط3، بيـروت 2008): (فلـو رجعنـا إلـى صاحبنـا واصل بـن عطـاء لـم نجـد في المصـادر الباقية لدينا ما يـدل على مدى تحقيقه لهذه المسألة وما أدلى به من براهين لإثبات حرية الإرادة. إنما تـورد بعـض المصـادر أنـه تلقى مذهب القدر، أعنـي حرية الإرادة، عن غيلان الدمشـقي. فمن هو غيلان الدمشـقي هذا؟. اختلف فيه أصحاب كتب الكلام على طرفي نقيض: فالمعتزلة منهم مدحوه كثيرا، بينما ذمه أهل السـنة ذماً بالغاً. فالمرتضى في "المنية والأمل" يقول عنه – وهو يضعـه علـى رأس الطبقـة الرابعـة من طبقات المعتزلـة... أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية... وروي أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسـم: أترون هذا؟ هو حجة اللّٰه على أهل الشـام، ولكن الفتى مقتول).

والواقـع أن أهـم مـؤرخ تراثي يتعاطف مع (غيلان الدمشـقي) هو (أحمد بـن يحيى بـن المرتضى المتوفى سـنة 840هـ/ 1437م) في كتابه (المنية والأمل في شـرح كتاب المِلل والنِحل) أو كما نشـره (سوسـنة ديفلـد فلـزر فـي العام 1961 بعنوان (كتاب طبقات المعتزلة) حيث نجد معلومـات لا بـأس فيهـا عنه حيث يكتـب: (وكان واحد دهره في العلم والزهـد والدعـاء إلى اللّٰه وتوحيده وعدله. وقتله هشـام بن عبد الملك،

وقتل صاحبه صالحاً. وسبب قتله أن غيلان لما كتب إلى عمر بن العزيز كتاباً قال فيه: "أبصرت يا عمر وما كدتَ، ونظرت وما كدتَ. اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خَلَقاً بالياً، ورسماً عافياً. فيا ميت بين الأموات! لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع. طُفئ أمرُ السنّة، وظهرت البدعة. أُخيف العالمُ فلا يتكلم، ولا يُعطى الجاهل فيسأل. وربما نجت الأمة بالإمام، وربما هلكت بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت، فأنه تعالى يقول: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: 73) فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان، وأما الآخر فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ يُنْصَرُونَ﴾ (القصص: 41) ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار - إذاً لا يتبعه أحد - ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي اللّٰه. فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلُّ عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يُكلّف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، والعمى عنه عمىً - في كلام كثير). ويؤكد (بدوي) تعليقا على هذا النص بأن فيه تقرير لمذهب حرية الاختيار، وان اللّٰه لا يعمل إلا الأصلح، ولا يعذب على ما قضى ولا يقضي بما يعذب عليه، ومعنى هذا أن اللّٰه لا يقضي بالمعاصي، بل الإنسان هو الذي يرتكب المعصية بإرادته واختياره، وإلا فكيف يجوز في الحكمة أن يعذب اللّٰه على فعل فعله هو؟ واللّٰه حكيم، فلا يصنع ما هو مذموم، ورحيم فلا يكلف فوق الطاقة، وعادل فلا يحمل الناس على ارتكاب الظلم، وصادق فلا يحمل الناس على الكذب، وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل، وفي حرية الاختيار.

مقتل غيلان الدمشقي

اختلف المؤرخون التراثيون في مقتل (غيلان الدمشقي)، فصاحب كتاب (المنية والأمل) – (ابن المرتضى) الذي يتعاطف معه، والذي يبدو أنه كان متحاملا على الأمويين، كتب عنه رواية بطولية يقول فيها: (دعا عمرُ غيلانَ وقال: أعنّي على ما أنا فيه، فقال غيلان: ولّني بيع الخزائن ورد المظالم، فولاّه، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظَلَمة، تعالوا إلى متاع من خَلَف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته. وكان فيما نادى عليه جوارب خز، فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم، وقد ائتكل بعضها، فقال غيلان: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع؟. فمر به هشام بن عبد الملك، قال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي. واللّٰه إن ظفرتُ به لأقطّعن يديه ورجليه. فلما ولي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية، فأرسل هشام في طلبهما. فجيء بهما فحبسهما أياماً، ثم أخرهما وقطع أيديهما وأرجلهما، وقال لغيلان: كيف ترى ما صنع بك ربُّك؟ فالتفت غيلان، فقال: لعن اللّٰه من فعل بي هذا. واستسقى صاحبُه، فقال بعضُ من حضر: لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم. فقال غيلان لصالح: يزعم هؤلاء أنهم لا يسبقوننا حتى نشرب من الزقوم. ولعمري لئن كانوا صدقوا فإن الذي نحن فيه يسيرُ في جنَب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب اللّٰه. ولئن كانوا كذبوا فإن الذي نحن فيه يسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعةٍ من رَوْح اللّٰه. فاصبر يا صالح. ثم مات صالح، وصلى عليه غيلان، ثم أقبل على الناس وقال: قاتلهم اللّٰه، كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين اللّٰه أعزوّه، وكم من عزيز في دين اللّٰه أذلوه. فقيل لهشام: قطعتَ يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه، إنه قد بكّى الناس، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين. فأرسل إليه من قطع لسانه، فمات، رحمه اللّٰه تعالى).

ومن الواضح هناك تخيل أو تصوير درامي لطريقة مقتله، لكن في جميع الأحوال أنه قتل بطريقة بشعة.

بيد أن (ابن الأثير) في (الكامل في التاريخ) و(الطبري) في (تاريخ الأمم والملوك) و(ابن كثير) في (البداية والنهاية)، يروون طريقة مقتله بطريقة أخرى، حيث يتفقون بأنه أحضره بين يديه وحاججه من خلال ميمون بن مهران، فلما لم يستطع الإجابة أمر هشام بقتله، بقطع يديه ورجليه. لكن ليس المهم لدينا تفاصيل مقتله، المهم الثابت من خلال جميع الروايات أنه قتل بسبب أفكاره المعارضة للأيديولوجية السائدة، أيديولوجيا السلطة. كما أن جميع الروايات تتفق بأنه (غيلان الدمشقي) كان يقول بأن اللّٰه ليس هو خالق أفعال المعصية، بل الإنسان هو صانعها، وهو المسؤول عنها.

من رائد التنوير في العصر الأموي

بعض الباحثين المعاصرين يرون أن (الخوارج) وضعوا مفهوم (الإيمان) كقيمة محورية أساسية في الدين، وبذلك خلقوا أزمة عقائدية، ولم يكن الأمر بالنسبة لهم يستند على رؤى ومفاهيم لاهوتية بقدر ما كان مرتبطا بالواقع السياسي في زمنهم. فهل الإيمان باللّٰه وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر) كاف أم أن أنه لا بد ويقترن بالعمل بكتاب اللّٰه وسنة رسوله؟. وكانت الإجابة على هذا السؤال تحدد الموقف السياسي من السلطة، بل وتضع صاحب الإجابة في مواجهة واضحة مع أو ضد، رغم انه ظهرت فرقة ثالثة تدعو إلى الإرجاء. وربما نظر بعض الباحثين إلى الإرجاء باعتباره تخاذلا وموقفا سلبيا، لكن البعض الآخر وجد فيه فرصة لطرح جميع الآراء، بعيدا عن تهديد السلطة الأموية.

وقد عرضنا فيما سبق بأن (غيلان الدمشقي) قد صنفه البعض من القدماء والمحدثين باعتباره (مرجئاً)، إلا أن (د. محمد عابد الجابري) في كتابه (نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي)

يرى فيه رائداً من رواد التنوير القدماء، فهو يكتب عنه: (كان من جملة الذيـن لـم يستسـلموا لمنطـق "إما... وإمـا" مَن يعتبر بحـق أحد رواد الحركـة التنويريـة فـي العصر الأموي: غيلان الدمشـقي. لقد كان يقف موقفـاً معارضـاً للأمويين والخوارج معاً، ملتمسـاً فهما للإيمان يحرره مـن أيديولوجيـا الجبـر وأيديولوجيـا التكفير في وقـت واحد. فقال إن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له، وهي المعرفـة باللّـه معرفة صادرة عن تدبـر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتـاب والسـنة والخضـوع لهمـا). وهكـذا فهذا التعريف لا يشـترط "العمـل" كمقـوم ضـروري من مقومات الإيمـان، كما يفعل الخوارج، لكنـه مـن جهـة أخرى يؤكد على القناعـة الداخلية. أي أنه كان يحكم علـى أمـور الدنيـا مـن خـلال الحكم علـى أمور الآخرة، أي ممارسـة السياسة من خلال الدين. بيد أن (يوسف زيدان) في كتابه (اللاهوت العربـي) لا يبالـغ فـي تقويم آراء (غيلان الدمشـقي) لأن (كلام غيلان أو مذهبه العقائدي، يبدو لي كأنه حدس أول أو بداهة نظرية مسـتقاة مـن روح الديانـة، ومـن طبيعته الثقافة العربية السـائدة في عصره. وقد يكـون مـن الأصـوب، أن يُوصف رأيه (مقولته) بأنه كان كلاماً ابتدائيا، وليـس مذهبـا كلاميـاً مكتملاً، أو نظرية مدعومة بأسـانيد عقلية ونقلية كافيـة... ومـع أن غيـلان كان مشـهودا له بصلاح الحـال والتقوى، إلا أن ذلك لم يشـفع له عند الحكام المسـلمين والمؤرخين الإسـلاميين. فقـد وصفـه ابـن بطة العكبري، بأنـه: كان جهمياً. ولـم يتورع الإمامان، الآجري وابن عساكر، عن تريد عبارة الإمام (مكحول) القائلة بحسم: تَـرَكَ غيـلان هـذه الأمـة، فـي لُجج مثـل لُجج البحار). بـل أنه يذهب إلـى أن كتـاب ذلك الزمان وأئمـة التدوين والمؤرخين والرواة وضعوا أحاديـث عـن النبي الأكرم يديـن فيها مذهب غيلان القدري، بل هناك من مشايخ السلف من (وضع) حديثا نبويا يذكر غيلان بالاسم ويقرنه

بالشيطان، يوقرن حديثه بالأسانيد حيث يذكر(ابن عساكر) ما يلي: (عن أبـي الفضل بـن محمد بن حـرب، عن يعقوب الأنطاكي، عن الوليد بن مسـلم، عـن مروان بـن سـالم الجـزري، عن الأحوص بـن حكيم، عن خالد بن معدان، عن عبادة ابن الصامت، قال: قال رسـول اللّٰه: يكون فـي أمتـي رجـل يقـال له غيلان، هو أضـر على أمتي مـن إبليس)!!!. هـذا الحديـث يـرد فـي واحـد مـن أمهات كتـب التـراث، ولمؤرخ لا تناقـش رواياتـه تقريبـا، وحاشـى للرسـول الأكـرم أن يصـدر منـه مثل هـذا القـول، فلـو افترضنـا جدلا ضـرر (غيلان) فكيف هـو أضر على الأمة من إبليس، وإبليس هو إبليس، محرك الشـر في تاريخ البشـرية، والموسـوس لمليارات المليارات من البشـر وفي جميع الأديان، بينما هـذا الرجـل التقـي صار أكثر ضررا منه على الإسـلام، ألأنه وقف في وجه طغاة بني أمية!!. كيف لنا أن تعامل مع تراثنا ونحقق منه؟؟ ألم يكشـف لنا الباحث الإسـلامي العراقي (مرتضى العسـكري) في كتاب له، عن وجود مائة وخمسون صحابي مختلق، أي لا وجود لهم وإنما هم من خلق الرواة كي يدعموا ويسـندوا أحاديثهم الموضوعة حسـب رغبة السـلاطين والحكام، ليمنحوها شـيئا من المصداقية. والثابت عن المؤرخين والباحثين المعاصرين أن (اختلاق الأحاديث النبوية) لدعم السـلطة بـدأ مـع معاوية بن أبي سـفيان لدعم حكمـه الوراثي الجبري، وهـذا مـا يشـير إليـه (د. محمـد عابـد الجابري) في كتابـه (نقد العقل العربـي – 3 – العقـل السياسـي العربـي – محدداتـه وتجلياتـه) حينما يكتب: (إن أيديولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معاوية تبريراً لسلطته، هـي وحدهـا التـي تفسـر كثيراً مـن الأحاديث التي قال إنـه رواها عن النبـي... المهـم هـو أن يتخذ معاويـة والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحاديث مبرراً لشرعية حكمهم باعتباره أنها أُخبرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر).

وبصـدد (غيـلان الدمشـقي) لـم نجـد من يقـف إلى جانبـه ويعيد الاعتبـار لـه بتعاطـف حـار أكثـر من (يوسـف زيـدان) فـي كتابه الآنف الذكـر، بـل هـو يثيـر أسـئلة مهمة حوله وحـول حركة (الاعتـزال) بعده حيـن يكتـب: (لمـاذا كانـت الوطأة علـى المعتزلة من جهـة المعاصرين لهم واللاحقين بهم، أخف وألطف كثيرا مما لقيه غيلان الدمشقي، مع أن المعتزلة الذين كان لهم مؤيدون كثيرون، إنما استكملوا كلام غيلان وأكملوا مذهبه؟ هل لأن المعتزلة، مع أنهم توغلوا في الأمر بأكثر مما فعل غيلان، كانوا يحرصون على الكشـف عن (إسـلامية) الأصول التي قالوا بها، أعني الأصول الخمسة التي ميزت مذهب الاعتزال، بينما كان غيـلان يسـتكمل طريـق النصارى الذين علمـوه، ويبدأ من الواقع لا من النص؟ ولماذا يُشنع على غيلان، بان أستاذه (يعني معبد الجهني) تلقى عن أستاذ نصراني (سوسن) كان مسيحيا فأسلم ثم تنصر، بينما يُمتدح بعـض رجـال المعتزلة اللاحقين زمناً، بصفات (نصرانية) خالصة، فيقال مثلاً لأبي موسى المردار، تشريفا له، أنه: راهب المعتزلة؟).

الجعد بن درهم.. قربان الأضحى

والحقيقـة تقـال أن مصيـر (غيـلان الدمشـقي) وغيـره من مفكري المرحلـة الأمويـة يذكرنـا بتكفيري زماننا هـذا، فثالث (آباء) علم الكلام (الجعد بـن درهـم) ثم ذبحه يـوم عيد الأضحى من قبل الحاكم وتحت المنبـر. بـل أن أسـئلة (يوسـف زيدان) عن مصير (غيـلان) مقارنتها بما جـاء بـه المعتزلـة فيمـا بعد ينطبق أكثر على (الجعد بن درهم)، فما جاء بـه صـار أحـد أهم محاور الجدل الفكري بين المعتزلة والأشـاعرة فيما بعد، وبكثير من الإسهاب، بين تم ويتم تبجيل هؤلاء أما (الجعد) فقد نحروه تحت المنبر كما تنحر الشاة، فمن هو (الجعد بن درهم) هذا؟

(الجعد بن درهم) من التقاة والمفكرين الأحرار، فلقد كان شاميا،

ودمشـقيا بالتحديـد، وكان مؤدِّبـا لأبنـاء الخلفـاء، وهـو مـؤدب الخليفة مروان بـن محمـد، آخـر ملوك بني أمية، الذي سُـمي (مـروان لجعدي) نسبة لأستاذه.

وجريمة (الجعد بن درهم) أنه مارس منهج التأويل، حيث أنه كان يؤكد بـن (اللّٰـه) منـزه عن صفات الحـدوث، وكان ينكر بعض الصفات الإلهيـة القديمـة ولا يفهمهـا حرفيـا، ومنهـا صفـة (الـكلام). بمعنى أنه يرفض فهم الصفات الواردة في القرآن كما نفهمها نحن البشـر حرفيا، فمثلا القول بأن اللّٰه اتخذ إبراهيم خليلا، إنه تعالى كلم موسى تكليما. والمشـكلة هنـا أن المؤرخيـن لم يتوسـعوا في شـرح معتقـد (الجعد بن درهـم) وإنمـا أوردوا الإشـارات التـي ذكرتهـا عنـه، وعـدو ذلك زندقة ومروقا على الدين لأنه فسر الآيات بطريقة أخرى.

وقد كتب عنه (ابن كثير) في كتابه (البداية والنهاية) عنه وبسـلبية كاملة: (هو أول من قال بخلق القرآن))، وبنفس النبرة يكتب عنه (شمس الديـن احمد بـن عثمـان الذهبي) في كتابه (سِـير أعلام النُبلاء، ج5، دار الكتـب العلميـة، ط1، بيـروت 2007) بأنه: (مؤدب مـروان الحمار. هو أول مـن ابتـدع بـأن اللّٰـه مـا اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلمَ موسـى، وأن ذلك لا يجوز على اللّٰه. قال المدائني: كان زنديقاً. وقد قال له وهب: إنـي لأظنـك مـن الهالكيـن، لو لم يُخبرنـا اللّٰه أن له يداً، وأن له عيناً ما قلنـا ذلـك. ثـم لـم يلبث الجعدُ أن صُلب). كما قال عنه آخرون أشـياء مشـابهة، وجميعهـم يصبـون اللعنـة عليـه مبتعديـن عن الحيـاد الفكري والمهنـي الـذي يجـب أن يتصف به المؤرخين، ناسـين أن يلعنوا الطغاة مـن الحـكام الأمويـين والعباسـيين، إذا لم نقل بأنهم كانـوا يدعون لهم بطـول العمـر والبقـاء، ومـا كتبوه عـن (الجعد بن درهـم) لا يخرج عن الرواية التالية التي يتشـابهون في سـردها مع الاختلاف البسـيط هنا أو هناك، وهي: إن الجعد قد أقام في دمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن،

وهي ستكون من أكبر مسائل الجدل بين المتكلمين والفقهاء لا سيما في عصر المأمون، ولهذا السبب طلبه بنو أمية، فهرب منهم، فسكن الكوفة، فلقيه الجهم بن صفوان، الذي يُعد الأب القريب والمباشر للمعتزلة. (ثم أن خالد بن عبد اللّٰه القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة وذلك أن خالداً خطب بالناس، فقال في خطبته تلك: أيها الناس! ضحُّوا يقبل اللّٰه ضحاياكم، فأني مضُحٍ بالجعد بن درهم. إنه زعم أن اللّٰه لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلمْ موسى تكليماً، تعالى اللّٰه عما يقول الجعد علواً كبيراً. ثم نزل فذبحه في أصل المنبر)، كما يروي (د. عبد الرحمن بدوي) في كتابه (مذاهب الإسلاميين).

والواقع أننا لو توقفنا عند هذه الشذرات التي وصلتنا عرضا من أفكار (الجعد بن درهم)، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معها، سنجد أنها لبنات نظرية أولى، للتأمل الفكري المجرد، في القرآن، وهذه التأملات ليست ذات أبعاد سياسية مباشرة، فهي لا تناقش مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وليس السيطرة على الحكم وسلبه والطغيان هو قضاء وقدر، وإنما يجب مواجهته، كما فيما وصلنا من معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وربما ستتبلور هذه الأفكار الجنينية أكثر عن الجهم بن صفوان وواصل بن عطاء الغزال، ليعتمد عليها أبو الهذيل العلاف، إبراهيم النظام، الجبائيان محمد بن عبد الجبار وأبو هاشم، ثم القاضي عبد الجبار، في عقود لاحقة وليشقا نهر الاعتزال في الفكر العربي الإسلامي.

وربما الجعد بن درهم سيكون آخر (القدرية) الذين لا يصلنا عن آرائهم سوى شذرات قليلة، لأننا سنتعرف على توجهاتهم وأفكارهم أكثر من خلال معاصر له ألا وهو الجهم بن صفوان الذي سيترك أثرا واضحا على مفكري المعتزلة فيما بعد. لكن وهذا ما سخريات التاريخ أن يُطلق على معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، بل

وحتى الجهم بن صفوان والمعتزلة لاحقا بالقدريين، ومذهبهم بالقدرية، وهـي تسـمية غيـر دقيقـة وغيـر صحيحة، وعلـى عكس ما يدعـون إليه بالضبط، فهم لا يقولون بسلطة القدر على إرادة الإنسان، كما يُفهم من التسـمية، بل على العكس، أنهم يجدون أن الإنسـان هو المسـئول عن أفعاله؟. ويرجح عدد من الباحثين ومنهم (حسين مروة) بأن خصومهم هم الذين ألصقوا بهم هذه التسمية، قصد تشويه سمعتهم. وكان أفضل تسمية أو لقب لهم هو (أهل العدل) من حيث أنهم لا يقرون بأن اللّٰه أجبر الشرير أو المذنب على أن يقوم بالمعصية، ثم يحاسبه عليها، فأن اللّٰه أعدل من أن يأمر بذلك. فالإنسان هو الذي يختار طريقه في الحياة، وهو حر في اختياره، وبذلك ناقش هؤلاء ولو بشكل جنيني فكرة الحرية والاختيار ومسؤولية الإنسان عن أفعاله.

الوقفة الخامسة عشرة

الجهم بن صفوان. . . المفكر الحر المنبوذ. . مثير العواصف وخطيب الانتفاضة

الجهم بن صفوان.. أس الضلالة وأخطر المتكلمين

يُعد (جهم بن صفوان)، وهناك من ذكره معرفا (الجهم)، من أخطر (أباء الكلام) قبل ظهور المعتزلة، بل أن (د. محمد عمارة) في كتابه (تيارات الفكر الإسلامي) يعده الرجل الثاني في الثورة التي قامت ضد هشام بن عبد الملك سنة 116 للهجرة، بل وكان كبير دعاتها، الذي يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثوار، وهو الزعيم لأهم تيارات الإرجاء. وكان من مطالب هذه الثورة أن تعود "الشورى" فلسفة لنظام الحكم، وأن يُعزل الولاة وقادة الشرطة عن الأمصار والأقاليم، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم. أما المؤرخون القدماء، فيرون فيه آراء مختلفة، فقد ذكره (الشهرستاني) في كتابه (المِلل والنِحل) بأن (الجهم بن صفوان) مؤسس فرقة (الجهمية) والتي هي: (أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو، في آخر ملك بني أمية، ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء). ولا أدري كيف قدم وأخر هذا العالم الجليل في الأمر، فالمعتزلة لم تكن قد ظهرت كفرقة في تلك الفترة، وواصل بن عطاء لم يكن قد انشق عن (الحسن البصري) بعد، لكن ما يهمنا هنا هو عرضه لأفكاره، فعلى الأقل هو أقرب إليه زمنيا منا، وهو لم يترك

لنـا أثـراً مكتوبـا كي نرجع إليه، لذا فأن ما يذكره لنا (الشهرسـتاني) من نتف أفكاره لمهم جداً. فهو يذكر عنه: (منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالمـاً، واثبـت كونـه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شـيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق.)، وهذه مسألة ستكون من المسائل المهمة في الفرق بين المعتزلة والأشاعرة، والتي على أساسها قد تم ذبح (الجعد بن درهم). ورغم أنه كان يُعد من المرجئة، وأنه كان يعمل العقل في الدين والنص، إلا أنه كما يبدو من (الجبريين)، إذ يُذكر عنه قوله: (في القدرة الحادثة أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق اللّٰه تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعـال مجـازاً كما ينسـب إلـى الجمادات، كما يقال أثمرت الشـجرة، وجـرى المـاء، وتحـرك الحجـر، وطلعت الشـمس، وغربـت، وتغيمت السـماء، وأمطـرت، وأزهـرت الأرض، وأنبتت إلى غيـر ذلك. والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً).

وبالرغم من أنه من المؤمنين بـ (الجبر) إلا أنه يُعد من مؤسسـي حركـة الاعتـزال، بـل وبعضهم، كما يذكر (يوسـف زيدان)، يعده (الجد الأعلى) للمعتزلة، وذلك لإنكاره الصفات والتشـبيه عن الذات الإلهية، علمـا أنـه كان معاصـرا لمؤسسـي مذهـب الاعتـزال، وهمـا (واصل بن عطاء الغزال) و(عمرو بن عبيد)، بل ومعاصرا للمفكر المتميز (الحسن البصري). ومن هنا يذكره (**الحافظ شمس الدين الذهبي - المتوفى سنة 748 هجريـة**) فـي كتابـه (**سـير أعـلام النبلاء**، ج5، دار الكتـب العلمية، ط1، بيـروت 2004) كمـا يأتـي: (جهم بن صفوان، أبو محرز الراسـبي، مولاهم، السـمرقندي، الكاتب، المتكلم، أسُ الضلالة، ورأس الجمية،

كان صاحب ذكاءٍ وجدلٍ، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكـرُ الصفـاتِ، وينـزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن اللّٰه في الأمكنة كُلُها. قال ابن حزم: كان يخالف مقاتلاً في التجسيم. وكان يقـولُ: الإيمـان عـقٌ بالقلـب، وإن تلفظ بالكفر. قيل: إنّ سَـلمَ بن أحوز قتل الجهم، لإنكاره أن اللّٰه كلم موسى).

ويذكر (محمد بن جرير **الطبري** - المتوفى سـنة 310 هجرية) في كتابه (**تاريخ الرسل والملوك**، الجزء السابع، ط6، دار المعارف، القاهرة 1965) مقتل (الجهم بن صفوان) من قبل (سـلم بن أحوز) الذي أسـره: (قال: فأسِر يومئذ جهم بن صفوان صاحب الجهمية، فقال لسلم: إن لي ولْثاً (أمان) **من ابنك حارث**، قال: ما كان ينبغي له أن يفعل، ولو فعل ما آمنتك، ولو ملأتَ هذه الملاءة كواكبَ، وأبرأك إلى عيسـى بن مريم ما نجوتَ، واللّٰه لو كنتَ في بطني لشققتُ بطني حتى أقتلك، واللّٰه لا يقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمتَ، **وأمر عبد ربه بن سيسنفقتله**، فقال الناس: قُتل أبو محرز - وكان جهم يكنى أبا محرز).

أما (**أبو الفداء ابن كثير الدمشـقي** - المتوفى 774 هجرية) فيذكر خبـره وخبـر موتـه فـي كتابه (**البدايـة والنهاية**، الجزء العاشـر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت 1987) حيث تنازع (نصر بن سيار والحارث بن سـريج): (ورضيـا أن يحكـم بينهما مقاتل بن حيـان والجهم بن صفوان فحكما أن يُعزل نصر ويكون الأمر شورى، فامتنع نصر قبول ذلك، ولزم الجهم بـن صفـوان، وغيـر قراءة سـيرة الحارث على النـاس في الجامع والطـرق، فاسـتجاب لـه خلـق كثير، وجم غفير فعنـد ذلك انتدب لقتاله جماعـات مـن الجيـوش عن أمر نصر بن سـيار، فقصـدوه فحارب دونه أصحابـه، فقتـل منهـم طائفـة كثيرة منهم الجهم بـن صفوان، طعنه رجل فـي فيـه فقتلـه، ويقـال بل أسـر الجهـم فأوقف بين يدي سـلم بن أحوز فأمـر بقتلـه، فقـال: **إن لـي أمانـاً من أبيك**، فقال: مـا كان له أن يؤمنك،

ولو فعل ما أمنتك، ولو ملأت هذه الملاءة كواكب، وأنزلت عيسى بن مريم، ما نجوت، واللّه ولو كنت في بطني لشقت بطني حتى أقتلك. **وأمر ابن ميسر فقتله**). وكما هو واضح الاختلاف في بعض التفاصيل ما بين رواية (الطبري - المتوفى 310هـ) ورواية (ابن كثير - المتوفى 774هـ) في اسم قاتله فمرة هو عبد ربه بن سيسن، ومرة هو ابن ميسر، وكذلك الذي منحه الأمان فمرة هو الحارث بن سلم بن أحوز ومرة هو أب أسلم بن أحوز.

الغريب أن جميع الباحثين للتاريخ العربي الإسلامي، سواء على مستوى الفكر أم الأحداث والوقائع والمغازي، يتوقفون عن (الجهم بن صفوان) عند حديثهم عن (المعتزلة)، فمن المعاصرين نجد أن (أحمد أمين) في كتابه (ظهر الإسلام، الجزء الرابع، المكتبة العصرية، بيروت 2008) يحاول أن يفرق بين (الجهم) و(الجهمية) وبين (المعتزلة) حيث يكتب: (فمذهب المعتزلة في الحقيقة ورث تعاليمه من جهم. ولذلك يلقب المعتزلة بالجهمية. وجهم هذا هو جهم بن صفوان، وقد ظهر بترمذ في آخر الدولة الأموية، ثم انتقل المذهب إلى بلخ. وكان جهم هذا صديقا لمقاتل بن سليمان العمدة المشهور في تفسير القرآن، وكان جهم متصلاً اتصالاً شديداً أيضاً بالحارث بن سريج عظيم الأزد بخراسان، وقد شوهت سمعة الجهم والحارث بن سريج تشويهاً كبيرا خصوصاً على يد المحدِّثين، وعلى يد الساسة، لأنهما أعلنا الثورة على الدولة الأموية، وطالباها بالعمل بالكتاب والسنة والشورى. وأرادت الدولة الأموية أن تعطيهما مالاً كثيراً لقاء سكوتهما عنها فأبيا، وألحّا في طلب العدل، وكانا من أول الخارجين عليها، وتكوين الجيوش ضدها في الحركة التي انتهت بسقوط الدولة الأموية كما يؤخذ من كتب التاريخ. ولكنهما كما يظهر لم يكونا على علم كبير بالحديث، وإنما كانا عقليين في تفكيرهما، فهاجمهما رجال الحديث وشوّهوا

سمعتهما. ومن سوء الحظ أنهما قُتلا في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية) ويشير في هامش كتابته هذه بأنه جاء في كتاب (الانتصار): أن جهم موحد وليس معتزليا، وإنْ أضافتهُ العامة إليهم، وقد تبرأ المعتزلة منه على لسان بشر بن المعتمد، وقيل عن الجهمية: إنهم من الجبرية،.

ما يهمنا هنا هو أن (الجهم بن صفوان) لم يكن مفكرا فحسب وإنما سياسيا ثائرا على الحكم الأموي. وأن مسارات تفكيره لها ملامحها في صورة عصره المضطرب، وان أفكاره كانت متداخلة مع عقيدته السياسية، ولم تكن تأملا نظرياً صرفا، رغم أن هذه الأفكار كانت أكثر وضوحا وتبلوراً من أفكار الذين سبقوه من (آباء الكلام). وفي محاولة تأويلية قسرية في ربط الجهم بن صفوان بالمسيحية يتوقف (يوسف زيدان) عند مشهد قتل الجهم فيكتب: (ولا يجب أن تفوتنا، دلالة التعبير الذي انفلت من الأمير القاتل، سلم بن أحوز، الذي قال للجهم في لحظة الانفعال هذه: "ولو... وأبرأك إليَّ عيسى بن مريم، ما نجوت". فإن ذِكرَ المسيح بالذات، في هذا السياق الدرامي، يشير ضمناً إلى إدراك عميق من معاصري الجهم، لعمق صلته بالمسيحية، هي الديانة التي كانت منتشرة بوسط آسيا من قبل ذلك بقرون).

علم الكلام واللاهوت العربي.. الفكر والفعل

يحاول (يوسف زيدان) في كتابه (اللاهوت العربي) أن يؤكد بأن (علم الكلام) هو من حيث الجوهر اللاهوت العربي، وقد بدا في ثوب جديد. وهو ينطلق من سؤال جوهري، أنه لماذا قُتل (آباء الكلام) أمثال: معبد الجهني، غيلان الدمشقي، الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان)، بينما هم لم يطرحوا أفكارا نظرية متبلورة وواضحة، علما أن ما جاء بعدهم، وبالتحديد المعتزلة والأشاعرة، كانوا أكثر وضوحا

وجـرأة منهـم، بينمـا كانـوا مقربين من الحـكام، أو على الأقل لم يقتلوا بهـذه الطريقـة المرعبة. مبينـا (لما انتبه المتكلمون اللاحقون على الآباء الأربعـة المصلوبيـن، إلى خطورة الجمع بين الجانبين النظري والعملي، وخطـورة الصلـة بيـن الـكلام واللاهوت، وخطورة المصيـر الذي ينتظر المتكلمين المهرطقين، اكتفوا بالمباحث الكلامية النظرية، وفصلوا بينها وبين النضال السياسي، وتحاشوا إغواء (الخروج) فقرَّر أئمة المعتزلة أن الأصل الخامس في مذهبهم، الذي هو سـمةٌ عامة من سـمات الإيمان فـي الإسـلام (الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكـر) يمكن الاكتفاء فيه بالمشـاعر القلبيـة، أو بقـول اللسـان فقط، من دون عمـل الجوارح، أي مـن دون (الخـروج) علـى الحـكام الظالمين، ومن هنا عـاش المعتزلةُ والأشاعرةُ من بعدهم، في كنف الحكام الأمويين والعباسيين من بعدهم. بل أنهم للأسـف، اسـتعانوا أحياناً بالحكام على مخالفيهم في المذهب الكلامي..... وفي واقع الأمر، لم تكن الإرهاصات الأولى لعلم الكلام، إلا دخولاً في التراث العربي اللاهوتي، الذي لم يكن من قبل يتحدث اللغـة العربيـة، ثـم صـار مع الآباء الأربعـة ينطق بها فُيدهش السـامعين لغرابته، مع أنه كان امتداداً طبيعياً للتراث المسـيحي الذي سـاد قبلهم، وفي زمانهم، منطقةَ الهلال الخصيب).

بيد أن (**احمد أمين**) في كتابه (**فجر الإسلام**، الطبعة العاشرة، دار الكتـاب العربـي، بيـروت 1969) يثير هذا السـؤال بطريقة مختلفة: (هنا نتسـاءل: ماذا كان موقف الدولة الأموية من آراء المعتزلة السياسـية؟ أنّا لـم نعثـر فيمـا قرأنا في كتب التاريخ أن رجلاً من كبار المعتزلة كواصل وعمر بـن عبيـد وأمثالهمـا قـد اضطهد مـن الأمويـن أو عمالهم لذهابه هذا المذهب وتصريحه بآرائه في هذا الموضوع، بل كل الذي رأينا أن المعتزلـة هـم الذيـن هاجموا الخليفة الأموي الوليد لما أشـتهر وتهتك، ووقف بعضهم - ومنهم عمرو بن عبيد - بجانب يزيد يحاربون الوليد،

حتى إذا انتصر يزيد وولى الخلافة عرف للمعتزلة موقفهم فقربهم وعلا إذ ذاك شأنهم. كما أن، وهذا أهم، ما نقل من أن بعض المتأخرين من خلفاء بني أمية كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد اعتنق مذهب الاعتزال، ومن المحال أن يعتنقوه إذا كان يضعف دولتهم ويؤيد خصومهم).

إلا أن (**د. محمد ضياء الدين الريس**) في كتابه (**النظريات السياسية الإسلامية**، دار التراث، الطبعة السابعة، القاهرة 1977) يرد على (احمد أمين) حيث يكتب: (على خلاف ما يقوله الأستاذ **"احمد أمين"** الذي أراد أن يستنتج أنه كان في موقف المعتزلة تأييد للأمويين ولو بطريق غير "مباشر"، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد، ولذلك لم يضطهدوهم. فهذه دعوى تنقصها وقائع التاريخ: إذ أن المعتزلة قد اشتركوا في القتال مع "يزيد بن الوليد" الثائر - وكان على مذهبهم - ضد "الوليد" ابن عمه الماجن الذي خلع وقتل. وكانوا مؤيدين "للزيدية" في ثورتهم، بل "زيد" نفسه كان معتزليا: كان تلميذا لواصل، وقُتل غيلان الدمشقي في عهد هشام بعد أن صب سخطه ولعناته على حكم بني أمية، وحتى في عهد المنصور العباسي كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويجامله، لئلا يثور عليه.. إن المعتزلة ينبغي أن ينظر إليهم، أولاً، على أنهم فرقة "دينية" فلسفية، ثم "سياسية" بعد ذلك).

إن الحديث عن (الجهم بن صفوان) يعني الحديث عن "القدرية" و"المرجئة" وليس عن "المعتزلة"، ودور هؤلاء مهم جداً لأنهم ربطوا بين أفكارهم، وبين موقفهم السياسي، وبما أن أفكارهم لم تكن أفكاراً فلسفية وإنما عقائد دينية ارتبطت بالنظر إلى مشروعية الحكم، ومن هنا يشير إليهم المستشرق (**اغناتس غولدتسيهر**) في كتابه (**العقيدة والشريعة في الإسلام**، ط1، منشورات الجمل، بيروت 2009) لا ينظر إليهم كمفكرين بل دعاة أو مصلحين، أيقظوا الضمير الديني

فـي أرجـاء الإمبراطوريـة الإسـلامية: (**الحركـة القدرية "مـع هذا كانت واسـتمرت" ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسـلام، بسـبب أنها الخطوة الأولـى والعمـل الأقـدم في سـبيل التحرر من الأفهام التقليدية السـائدة، هـذه الخطـوة كانـت حقـاً حدثاً فـي الناحية التي تتطلبهـا التقوى، لا في ناحية التفكير الحر**. إنه من فم القدرية لم نسمع صوت احتجاج العقل ضـد العقيـدة الجامـدة، ولكن ارتفـع صوت الضمير أو الشـعور الديني ضـد تمثيـل أو تصـور غيـر جديـر بالكائن الإلهي في ذاتـه وفي علاقاته بالاسـتحثاث الدينـي لعبـاده. أما بأي تعـارض اصطدمت هذه النزعات، وبـأي عاطفـة ليـس فيها من الميل لها إلا القليل، اسـتُقبِلَ رأي القدرية، فهـذا الـذي يشـهد به أيضاً مجموعة من الأقـوال المتواترة التي وضُعت لخفـض هـذا الـرأي أو تلك النزعات.. وهذه الكراهية لمذهب القدرية، التي ظهرت مراراً في الأوساط التي كان إليها إدارة الدولة، ليس سببها الوحيد القوي ما يجدون من الضيق من المناقشات الكلامية العنيفة بين الرجال الذين يشغلهم أكبر عمل، وهو إقامة الدولة الناشئة. إن الرجال الذين ينفقون جهودهم في الإنشاءات الواسعة السياسية، والذين عليهم أن يقاتلوا أعداء أسـرتهم المالكة عن يمين وعن شـمال، ليجدون حقاً أن مـن المؤلـم أن يـروا الجمهـور مهتاجـاً لهذه المناقشـات الدقيقة في حرية الإرادة والجبر المستبد المطلق، كما أن الشخصيات صاحبة الرأي والسـلطان، لم تجد في العادة أي لذة أو سـرور في أن يفكر الجمهور تفكيرا عقلياً). بعض المؤرخين يعارضون رأي (غولدتسـيهر) في بعض جوانب تحليله، أمثال (ُحسان عباس) في كتابه عن (الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعاليمه، آراؤه، نقلا عن حسين مروة): (ليس من شك فـي أن الدولـة الأمويـة كانت تفيد من أفكار المجبرين (القائلين بالجبر) الذين يرون في الخلافة الأموية والظلم الواقع بسببها قضاء إلهياً لا قبل للإنسـان بـرده أو الثـورة عليـه. ولكن الربط بين المبـدأ القدري النظري

وبيـن الناحيـة العمليـة - هـذا الربـط لم يتصوره الخلفـاء الأمويون كما تصوره غولدتسـيهر، والتضحية بمعبد أو بغيلان لم تكن لتخوفهم على سـلطتهم أن تنهار، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسـم الدين الذين نصبّوا أنفسهم حماة له).

ومهما كان التقويم التاريخي لشـهداء الفكر والعقيدة الذين توقفنا عندهـم هـؤلاء من قبل الباحثين والمؤرخين فأنهم يمثلون نماذج جليلة لصوت الفكر الحر الذي ارتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الطبقة الحاكمة مؤكدين حرية الإرادة الإنسانية ومسؤوليته عن أفعاله.

الجهم بن صفوان والمعتزلة

يشـير الأسـتاذ (د. على سـامي النشار) في كتابه القيم (نشأة الفكر الفلسـفي فـي الإسـلام، ط4، دار المعـارف، القاهرة 1966) إلى مسـألة علاقة (الجهم بن صفوان) بتيار المعتزلة فيكتب: (شغل الباحثون بعلاقة جهم بـن صفـوان وأوائل المعتزلة شـغلاً كبيـراً. ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمي هما: واصل بن عطاء (المتوفى عام 131هـ)، وعمرو بـن عبيـد (المتوفـى عام 144هـ). ونحـن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (128هـ)، فمن المحتم إذن أن المفكرين الثلاثة قـد تعاصـروا. وقـد غلب اسـم الجهمية على المعتزلـة فيما بعد، بحيث لقـب المعتزلـة فـي كتب الكثيرين بالجهمية. هـذا بالرغم من الاختلاف الجوهـري بيـن الأثنين، فالجهمية جبرية مطلقة، والمعتزلة قدرية، ولكن المعتزلـة آمنـت بالتأويـل العقلـي واعتبـار حجة العقل مصـدر المعرفة، وهـذا مـا فعله جهم، بل وآمنـت المعتزلة بنفي الصفات وبخلق القرآن، وكان الجعـد والجهـم أول مـن نـادى بهذا... فهل كانت هناك إذن صلة بيـن الجهـم وبيـن أوائل المعتزلـة كواصل بن عطـاء وعمرو بن عبيد أو أحـد مـن تلامذتهـا؟ ومـا هـو التعليـل الحقيقي لتسـمية المعتزلـة، فيما

بعد، بالجهمية؟). ويسترسل (د. النشار) في بحث الأسئلة التي طرحها ليصل إلى إجابات هي (أنه من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة في مسألتين هامتين عرف بهما جهم، وهما مسألة نفي الصفات ومسألة خلق القرآن. من حيث أن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين، والقدر. ومن المؤكد أن واصلا تتلمذ هنا على غيلان الدمشقي وليس على جهم بن صفوان، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم. ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين نتساءل: هل تقابل الرجلان؟ لا يوجد دليل واحد تاريخي يثبت هذا).

بيد أن بعض كتب التراث وبالتحديد (طبقات المعتزلة) للمؤرخ الباحث (ابن المرتضى) تشير إلى حصول مثل هذا اللقاء بينهما، وهذا ما يشير إليه أيضا (د. النشار)، فابن المرتضى يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعية له إلى خراسان لهداية فرقة (السمنية) من ناحية ونشر المذهب المعتزلي من ناحية أخرى. وكان جهم بدوره يناقشهم، وحدث أن التقيا في مسجد بترمذ. لكن لم يزودنا (ابن المرتضى) بأية تفاصيل عن طبيعة هذا اللقاء، وهل كانت هناك مناظرة بينهما؟ هل اختلف الرجلان وفيما اختلافا؟. لكنه يحدثنا فيما بعد عن اتصال آخر بينهما، اتصال غير مباشر أيضا، منة خلال المراسلة حينما ناظر بعض (السمنية) الجهم في مسألة المعرفة وسألوه: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا. قالوا: هو إذن مجهول!! فسكت، وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجها سادساً للمعرفة: هو الدليل الذي يميز به الإنسان بين الحي والميت وبين العاقل والمجنون، فلما ذكر ذلك جهم للسمنية قالوا: ليس هذا كلامك، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام. وطبعا يمكننا أن لا نثق جدا بتفاصيل هذه الروايات، وليس نفيها وعدم

حصولهـا، مـن حيـث أن (ابن المرتضى) كان معتزليا وهو لا يعد جهما مـن المعتزلـة ولا يصنفـه في أي طبقة من طبقاتهم، كما أن (ابن حنبل) روى هذا التواصل بينهما بطريقة مختلفة نوعا ما. و(السمنية) هؤلاء هم طائفة هندية تنكر أي شيء لا يمكن إدراكه من خلال الحواس.

والمتتبع لتاريخ المعتزلة سيتفق إلى أن هذا التيار الفكري ولد في لحظة جدل ومناظرة حول مسألة محددة، وجواب واصل بن عطاء حول المنزلة بين المنزلتين هي التي شكلت المفارقة التاريخية وأرخت لولادة المعتزلة، وكما هو معروف أن هذا الأمر بعيد عن طروحات الجهم بن صفـوان، إلـى جانـب أنه كان سياسـيا وثورياً منفضاً ضد حكام بني أمية علـى خـلاف المعتزلة الذين كانوا يعيشـون حياتهـم الطبيعية ويتناظرون في المسـاجد، بدليل أنه كان خرج مع الحارث بن سـريح مقاتلاً، وانه أنحـدر مـن (الخوارج)، كما أن مؤرخي المعتزلة المتأخرين وشـيوخهم مثل (الخياط) و(بشـر بن المعتمر المتوفى 210هـ) أكدوا براءة المعتزلة من الجهم بن صفوان.

الإمام (ابن حنبل) في كتابه (الرد على الجهمية) حاول أن يجد صلة غير مباشرة بين (الجهم بن صفوان) و(المعتزلة) ويوضح ذلك من أن: (الجهم أقام مذهبه حين وجد ثلاث آيات في القرآن من التشابه وهي: ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ و﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ... ﴾ و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، فبنى أصـل كلامـه علـى هذه الآيات، وتـأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسـول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسـلم، وزعم أن من وصف اللّٰه بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشـبهة. ويرى أنه ممن أتبع جهما رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحـاب عمرو بـن عبيـد بالبصرة ووضع ديـن الجهمية. والغريب أن (ابن تيمية) يرى أن مذهب (الجهمية) ومذهب (المعتزلة) قريبان جدا،

فصحيح أن المعتزلة قاوموا جهما واتبعوا عمرو بن عبيد على قوله في القـدر والوعـد والوعيـد إلا أنهم اتبعوا مذهب جهم فأثبتوا أسـماء اللّه تعالى ولم يثبتوا صفاته، كما أن المعتزلة وافقوا جهما في نفي الصفات لكنهم يخالفونه في مسـائل غير ذلك كمسـائل الأيمان والقدر وبعض مسائل الصفات، ولا يبالغون في النفي مبالغته، فجهم يقول إن اللّه لا يتكلـم، أو يقـول إنـه يتكلـم بطريق المجاز، وأما المعتزلـة فيقولون إنه يتكلم حقيقة، لكن قولهم في معناه هو نفس قول جهم. ويمكن مراجعة كتابـات (ابـن تيميـة) في هذا المجال، لا سـيما كتاب (مذهب السـلف القويم في تحقيق مسـألة كلام اللّه الكريم) ضمن (مجموعة الرسـائل والمسائل)، ويرى (ابن تيمية) أن (الجهم بن صفوان) هو واضع مسألة النفـي فـي العالم الإسـلامي، وان أصحاب عمرو بـن عبيد تابعوه على فكرته وأضافوا إليها أصولاً أخرى.

الجهم بن صفوان.. التأويل العقلي.. والفعل الثوري

الكثير من المؤرخين القدماء والمعاصرين ينظرون إلى (الجهم بن صفوان) بأنه مؤسـس المنهج العقلي، لا سـيما بعد أن قابل (الجعد بن درهـم) فـي الكوفـة وأخـذ عنه منهج (التأويل) وعـدم الاهتمام بـ (علم الحديث)، لا سيما وان وأن الكثير من الأحاديث المروية كانت حشواً، فتحمـس لطريقـة جعـد التي تعتمد (الدراية) وليـس (الرواية). ثم انتقل فيمـا بعـد إلـى بلـخ حيث مكان المفسـر المشـهور (مقاتل بن سـليمان المتوفى 150هـ)، وكما يروي (د. علي سـامي النشـار) في كتابه (نشـأة الفكر الفلسفي في الإسلام) معتمدا على العديد من المصادر التراثية بأن شهرة مقاتل بن سليمان كانت قد عمت البلاد الإسلامية.. (وكان مقاتل مشـبها، بحيـث يقـول عنه الإمـام الأعظم أبو حنيفة النعمان: أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى

الإثبات حتى جعله مثل خلقه، إن هذا معطل وذاك مشبه).

لقد كان (الجهم بن صفوان) متحرراً فكريا، لا يعتمد إلى على المنهج العقلي، أي تحكيم العقل في النصوص، وتروي كتب التراث مثل (ميزان الاعتدال) للحافظ (الذهبي) و(التبصير في الدين) ل (الأسفراييني) و(التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) للمؤرخ الشافعي (أبي الحسن الملطي)، وغيرها من الكتب بأن (مقاتل بن سليمان) ملأ تفسيره حشواً، فقد كان يشبه الرب بالمخلوق، وكان يكذب في الحديث، فمثل قوله "إذا كان يوم القيامة ينادي مناد: أين حبيب اللّه، فيتخطى صفوف الملائكة حي يصير إلى العرش، حتى يجلسه معه على العرش حتى ويمس كنبه"، وكذلك الحديث الآخر المشهور بحديث المقام المحمود، والذي حدث به مقاتل عن ابن مسعود أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: إني لقائم المقام المحمود، قيل وما المقام المحمود؟ قال: ذلك يوم ينزل اللّه تبارك وتعالى على كرسيه ينط (أي الكرسي) كما ينط الرحل الجديد من تضايقه، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض" وأمثال هذه الأحاديث الضعيفة ملأ بها مقاتل تفسيره، وأعلن خلالها دعوته في التشبيه، ووقف له (الجهم بن صفوان) بالمرصاد متصديا لمثل هذا التفسير.

وبالرغم من أن العديد من الباحثين يفسرون نشأة (التأويل العقلي) في العالم الإسلامي إلى مؤثرات خارجية كالنصرانية واللاهوت المسيحي، واليهودي، والمانوية الفارسية والزرادشتية والفرق الهندية، وفيما بعد التأثيرات اليونانية، وهؤلاء أكثر من الذين يدافعون عن أصالة التفكير العربي، حيث نجد مثل هذا الرأي عند (محمد عابد الجابري)، (يوسف زيدان)، (علي أحمد سعيد - أدونيس)، (حسين مروة)، (د. عبد الرحمن بدوي) وغيرهم، إلا أن (د. علي سامي النشار) يرى بأن هذه النظرة تشكلت بسبب نقص المعلومات والأخبار، وما وصل منها مشوه

وناقـص أصـلا، وبالتالي فأن أصحاب هـذه النظرة بحثوا عن مرجعيات أخـرى غيـر عربيـة، وان التأويل ظهر نتيجة لانتشـار الأحاديث الضعيفة السـند وانتشـار الأفكار غير الإسـلامية في شكل أحاديث والتي انتشرت بين الجمهور الشـعبي، مما دفع (لظهور أصحاب التفسـير العقلي الذين راعهـم هـذا الحشـو الكبير الـذي دخل الحديث، وضاقـوا ذرعا بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط، بل يعارض العقل. ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم، منهج التمسك بالظاهر، وعدم تأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية: "العقل"، مقابـل للنقـل، و"التأويـل" مقابـلا للتقليـد و"التوفيـق" مقابـلا للتوقيف و"الدراية" مقابلة للرواية. وبدأ النزاع عنيفا، تتدخل فيه السياسة أحيانا، والتنافـس العلمـي أحيانا، وسـقط فيه صرعى الكثيـرون. وما زال النزاع قائما، فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديما إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنى عشرية).

والواقع أن نشأة (التأويل العقلي) لا يمكن أن يكون عربيا خالصاً، كمـا يحـاول (د. النشـار) أن يؤكـده، لا سـيما إذا تحدثنـا عـن الفتـرة الأموية التي اسـتمرت الفتوحات الإسـلامية فيها والذي ترك آثارا مهمة علـى المجتمـع الإسـلامي الجديد، وكما يشـير المـؤرخ (د. عبد العزيز الـدوري) فـي كتابـه (مقدمة في تاريخ صدر الإسـلام، مركز الدراسـات العربية، الأعمال الكاملة 1، ط2، بيروت 2007) حيث يشير إلى أنه كان لانتشـار الإسـلام أثره في إظهار تيار الموالي وتوسـع خطره على الدولة الأموية خاصة وعلى الكيان العربي عامة، فيكتب: (لقد كثر عدد الموالي وتوسـع نفوذهم بالتدريج وقد اتخذ تيارهم اتجاهات مختلفة. فبعضهم أسـلم مؤمنا برسـالة الإسـلام وبدعوته إلى العدل والمسـاواة، فاسـتنكر تمييز الأمويين بين العرب وغيرهم، ومال إلى تيارات المقاومة بدخول

صفوف الأحزاب المعادية. وقسم آخر تستر بالإسلام واصطبغ بصبغته لا يريد بذلك إلا منفذاً لبث دعاياته وتحقيق أغراضه. وهذا يصح على أنصار تلك الحركات الاجتماعية الموجودة في إيران والعراق قبل الفتح الإسلامي خاصة، مزدكية بالدرجة الأولى ومانوية بالدرجة الثانية. فقد جاءت المانوية ثم المزدكية تحمل الثورة على الفوارق الاجتماعية والاستغلال والتباين المادي في المجتمع الساساني الذي تفصل طبقاته فوارق حديدية من النسب والمنزلة والثورة. ولما جاء الإسلام لم يبدل الأوضاع القائمة لغير المسلمين، في حين أن الأمويين حالفوا الدهاقين واستخدموهم على حساب العامة، فكان ذلك مما جعل أصحاب هذه الحركات يحولون سخطهم الاجتماعي إلى الأمويين وأنصارهم). أي أن العصر الأموي شهد تغلغلا للأفكار المانوية والمزدكية التي كان لها، بلا شك، تأثيرها على (المثقفين) في ذلك الزمان. كما يؤكد (الدوري) أيضا: (العصر الأموي أيضا كان عصر حركة ثقافية نشيطة. فيه بدأت العلوم الأجنبية تتسرب إلى العرب مشافهة بالمناقشة مع المسيحيين خاصة وأحياناً بالترجمة كما فعل خالد بن يزيد... أما العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب، وكان جل القائمين بها منهم، ولم يبدأ الموالي بالمساهمة بشكل ملموس إلا بعد أن عربت الدواوين وبعد أن تعربوا ثقافة ولغة). أما التأثيرات المسيحية فتؤيدها الكثير من المصادر التاريخية، لوجود الأديرة والمدارس النصرانية المنتشرة في العراق والشام، ويمكننا مراجعة كتاب (مدارس العراق قبل الإسلام، منشورات الوراق، ط1، لندن 2006) لمؤلفه (روفائيل بأبو إسحق) و(كتاب (ضحى الإسلام) لـ (أحمد أمين) لنتبين أنه كان للنصارى في العراق حوالي خمسين مدرسة اهتمت إلى جانب كتب اللاهوت بترجمات أرسطو وجالينوس وسقراط، بل يذهب المستشرق الألماني (جوزيف فان أس) في كتابه (علم الكلام

والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج1، ترجمة د. سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت 2008) عند حديثه عن المسيحيين في سورية قبيل دخول الإسلام إلها إلى أن (عدد المسيحيين في البلاد كان لا يزال كبيرا. هاجر منتسبو الفئة العليا للكنائس الكبيرة وحدهم، وحتى بين هؤلاء كان ثمة "خونة" كما يظهر مثل عائلة يوهانس دامسكينوس. غالب الظن أن جد يوهانس، منصور بن سرجون كان عربيا استنتاجا من الاسم، وبحسب التقارير كان هو الذي سلم دمشق للمسلمين. كانت الأوضاع معقدة. كان المسيحي في حالات نادرة فقط يونانيا، وغالباً حتى ليس سوريا يتحدث الآرامية. كان الروم حين بنوا طرقا معبدة على أطراف الصحراء السورية قد أسكنوا في المناطق المستصلحة العرب المستقرين، تفاهم هؤلاء جيدا مع القبائل التي كانت ترعى في الصحراء خاصة كلب أو تغلب في الشمال، التي وقفت ضد عبد الملك).

وبعيداً عن الغوص في التاريخ واستحضارا الشواهد التاريخية ورصف العناوين والمصادر التراثية والحديثة، يمكن القول إن نشأة التأويل العقلي كان نتيجة حتمية لتطورات تاريخية، اجتماعية واقتصادية وسياسية، جرت في المجتمع الإسلامي، وكان لا بد له من أن يتجلى بالأشكال التاريخية التي ظهر بها، سواء في حركات المرجئة أو الجهمية أو حتى نشوء الاعتزال. لكنه بالتأكيد كان حراكا فكريا خطير جداً للخروج من اللاهوت نحو حقل التفكير الفلسفي، لكنه بالتأكيد لم يكن تفكيرا فلسفيا خالصا، بالمفهوم الذي سيتجلى بعد قرن في القرون اللاحقة عند ابن سينا والفارابي والكندي.

في مثل هذا الوسط تحرك (الجهم بن صفوان) ليخترق الأيديولوجية الدينية السائدة بضوء العقل، وليدخل منهج (التأويل) إلى الحياة العقلية العربية. فقد نقلت كتب التراث عنه قوله: (إن الله لاشيء وما من شيء ولا في شيء)، وكما يرى (الأشعري) في كتابه (مقالات

الإسـلاميين) موضحا (إن المشـبهة تقول: معنى أن اللّٰه شـيء، معنى أنه جسم، وجهم إذن ينكر شيئية اللّٰه بمعنى جسميته، أو أنه موجود بمعنى الوجـود الحسـي. ولكـن هل معنـى أن جهماً ينكر الصفات الأزلية كلها وأنـه معطـل للصفـات، وانـه ليس له (تعالى) علـم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضـب ولا نحـو ذلـك مـن صفاتـه)، كما يؤكد (الشهرسـتاني) في (المِلل والنِحل) بأن (جهما "نفى الصفات الأزلية" وأنه يقرر أن اللّٰه "لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيها، فنفى كونـه حيـا عالمـا، وأثبت كونـه قادراً فاعلاً خالقاً، لنه لا يوصف شـيء مـن خلقـه بالقـدرة والفعـل والخلق). وهذا الفهم يـكاد يقترب من فهم (سبينوزا) الذي نفى الصفات عن اللّٰه وقال بالجبر أيضا بعد (الجهم بن صفـوان) بعشـرة قـرون تقريبـا، رغـم أنه أقر بالجبـر الخالص ونفى عن الإنسان أي فعل حر، وهذا ما يثير الاستغراب حقا، فهل ما قام به من تأويـل لـم يكـن مـن عندياته وإنما هو مجبر عليهـا؟ فهو يرى، كما نقل (الشهرسـتاني) في (الملل والنحل) قوله: (إن الإنسـان ليس يقدر على شـيء ولا يوصف بالاسـتطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيـار، وإنمـا يخلـق اللّٰـه تعالى الأفعال فيه على حسـب ما يخلق في سائر الجمادات.... والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً).

ولـم يكتـف (الجهـم) بتطبيـق المنهـج العقلي على النـص الديني واللاهـوت السـائد بـل طبقة علـى الأوضاع السياسـية والاجتماعية. بل خـرج مقاتـلا الطغـاة، ليحطـم الأيديولوجيـة السـائدة وليقيـم اليوتوبيا، المجتمع العادل الذي يحفظ للإنسـان كرامته ويطلق روحه وعقله نحو حرية الوجود والإرادة. وبهذا يكون (الجهم بن صفوان) واحدا من أهم المفكرين الإسـلاميين ومن بناة الفكر الفلسـفي الإسـلامي والإنسـاني، لكن هل كان (الجهم) مجبراً في موقفه هذا أيضا، ولم يكن وليد الإرادة

الحرة والتأويل العقلي والأيمان العقائدي؟إنه بذلك يسقط الحجة عن أعدائه، فهم مجبرون على القيام بكل ما قاموا به من جرائم وظلم وطغيان، وبالتالي لا عقاب عليهم، وهم مكلفون بالقيام بهذا الدور في الحياة الدنيا؟؟. فهل يعقل من جاء بمنج التأويل العقلي أن يقول بمثل هذا وهكذا بهذا التناقض الفاضح!!.

الحقيقة أنه رغم ما جاء في ترجماته بأن له كتبا وتصانيف إلا انه لم يصلنا منها شيء، وإنما وصلتنا آراؤه من خلال كتب التراث، وقد حفظ لنا (أبو الحسن الأشعري) في كتابه المهم (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) زيادة على النص المتعارف عليه للجهم حيث يقول: (إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا للّه وحده، وإنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعلهم على المجاز... **إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادةً للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك..**)، ويفسر (د. علي سامي النشار) هذا القول (الإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، إن اللّه خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً أنفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن اللّه هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي). وربما هذا الأمر يجعل الأمر أكثر معقولية ونحن أمام مفكر حر وثوري شجاع فتح باب التأويل العقلي كنهج لتفحص ظواهر الحياة والكون وما وراء الكون، وهذا ما أثار الأسئلة التي كانت تجري في المساجد، والتي سيفجرها واصل بن عطاء ليؤسس تيار المعتزلة في الفكر الإسلامي. لقد أثار (الجهم بن صفوان) عاصفة فكرية خطيرة.. نبذه الجميع على الرغم من أنهم قاسموه معظم أفكاره التي أثارت رعبهم، فنبذه الجميع، ولعنه الجميع على مر العصور.

الوقفة السادسة عشرة

واصل بن عطاء . . . رأس الاعتزال . . الشيخ الأول . . ومبالغات التاريخ المكتوب

من الواضح جداً أن حظ (**واصل بن عطاء**) المعروف بـ (**الغزال**) أفضل بكثير من معاصريه الآخرين من مؤسسي (**علم الكلام**)، حيث نجد ترجمة حياته في الكثير من كتب السير والأعيان، ففي كتاب (**وفيات الأعيان**، المجلد الخامس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1998) للمؤرخ المشهور (**ابن خلكان**، المتوفى سنة 681هـ) يرد ذكره كالآتي: (أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي المعروف بالغزّال، مولى بني ضبة، وقيل مولى بني مخزوم، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره. وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، قال أبو العباس المبرد في حقه في كتاب "الكامل": كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يُفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه.... وذكر السمعاني في كتاب "الأنساب" في ترجمة المعتزلي أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري، رضي اللّه عنه، فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، فخرج واصل بن عطاء عن الفريقين وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين منزلتين، فطرده الحسن (البصري) عن مجلسه فاعتزل عنه، وجلس إليه عمرو بن عُبيد، فقيل لهما ولأتباعهما: معتزلون... وله من المصنفات كتاب "أصناف

المرجئة" وكتاب في "التوبة" وكتاب "المنزلة بين المنزلتين" وكتاب خطبته التي أخرج منها الراء. وكتاب "معاني القرآن" وكتاب "السبيل إلى معرفة الحق" وكتاب في "الدعوة" وكتاب"طبقات أهل العلم والجهل" وغير ذلك. وأخباره كثيرة. وكانت ولادته سنة ثمانين للهجرة بمدينة الرسول **وتوفي سنة إحدى وثمانين ومائة)**. لكن لم يبق من هذه المؤلفات غير خطبته التي أخرج منها حرف الراء، حيث تضمها العديد من كتب الأدب التراثية.

أما (**الحافظ الذهبي**) فيذكره في كتابه (**سِير أعلام النبلاء**) بشكل مكثف إذ يكتب: (واصل بن عطاء البليغ الأفوه، أبو حذيفة المخزومي مولاهم، البصري، الغزّال، وقيل: ولاؤه لبني ضبّة. مولده: سنة ثمانينَ، بالمدينة. وكان يلثغُ بالراء غيناً، فلاقتداره على اللغة وتوسعه يتجنبُ الوقوع في لفظة فيها راء.... وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لمّا قال: الفاسقُ لا مؤمن ولا كافرٌ. فانضم إليه عمرو، واعتزلا حلقة الحسن، فسموا المعتزلة.. وقيل: لواصل تصانيف. وقيل: كان يُجيز التلاوة بالمعنى، وهذا جهل. قيل: **مات سنة إحدى وثلاثين ومائة**. وقيل: عُرف بالغزّال، لتردداه إلى سوق الغزل، ليتصدق على النسوة الفقيرات. جالسَ أبا هاشم عبد اللّٰه بن محمد ابن الحنفية، ثم لازم الحسن، وكان صموتاً، طويل الرقبة جداً. وله مؤلف في التوحيد، وكتاب (المنزلة بين المنزلتين)).

بيد أن (**د. علي سامي النشار**) في كتابه (**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج2) فيكتب عنه: (وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب، كما كتب عنه المحدثون. ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق، ولذلك ساد الغموض نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية، ولذلك اختلفت فيه: هل كان معتزليا

فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ؟).

واصل بن عطاء.. والواصلية

يستعرض (**أبو الفتح الشهرستاني**) في كتابه الشهير (**المِلل والنِحل**) آراء (واصل بن عطاء) والتي يصنفها كفرقة تحمل اسم (الواصلية) فيكتب: (الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال.... واعتزالهم يدور على أربع قواعد، **القاعدة الأولى**: **القول بنفي صفات الباري تعالى**، من العلم، القدرة، والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين.... وكانت السلف تخالفهم في ذلك إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة. **القاعدة الثانية:القول بالقدر** وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال إن الباري تعالى حكيم عادل. لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، وأن يحكم عليهم شيئا، ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان، والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على فعل ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات، والاعتمادات، والنظر، والعلم.... ورأيت رسالة نُسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله، عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من الكتاب، ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن، ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من اللّه تعالى، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم. **القاعدة الثالثة:**

القـول بالمنزلـة بيـن المنزلتيـن... ووجه تقريره أنـه قال، أن الإيمان عن خصال خير إذا اجتمعت سـمي المرء مؤمنا، وهو اسـم مدح، والفاسـق لم يسـتجمع خصال الخير، ولا أسـتحق اسـم المدح فلا يُسـمى مؤمنا، وليس بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو مـن أهـل النـار خالـداً فيهـا إذ ليس في الآخـرة إلا الفريقـان "فريق في الجنـة وفريـق في السـعير" (الشـورى: 7).... **القاعـدة الرابعة: قوله في الفريقيـن مـن أصحـاب الجمل وأصحاب صفين**، أن أحدهما مخطئ لا بعينه، كذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه، قال أحد الفريقين فاسـق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه.

ويشـير بعـض الباحثيـن من أن (الشهرسـتاني) فصـل وأضاف في آراء الواصليـة، فهـا هـو (عبـد القاهـر البغـدادي) في كتابـه (الفرق بين الفـرق)، وهـو من كبار المعتزلة يشـير إلـى أن القاعدتين الثالثة والرابعة ويفصل فيهما، بينما لا يشير إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأن (الشهرستاني) أيضا أشار إلى أنها غير نضيجة عند واصل بن عطاء، كما أنهـا كانـت معروفـة عند (الجهم بن صفوان) الـذي أنكر الصفات، وان هذه القاعدة نضجت فيما بعدُ بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالـي مائـة عـام، ولهذا لا محل لنسـبتها لواصل، كما يشـير (د. عبد الرحمن بدوي) في كتابه (مذاهب الإسـلاميين). أما القاعدة الثانية هي الخاصة بخلق الإنسان لأفعاله، فأشار إليها (عبد القاهر البغدادي) إشارة خفيفـة بـأن قـال إن واصل بن عطاء وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس إلى قول القدرية على رأي معبد الجهني، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مـع كفـره قـدري. وجـرى المثل بذلك في كل كافر قـدري. أما القاعدة الثالثة والتي على أساسها نشأ تيار الاعتزال، وأقصد القول بالمنزلة بين المنزلتين، فروايتها مشهورة.

جميع الدراسات الإسلامية والغربية، القديمة والمعاصرة، تؤكد وجود ثلاثة تيارات فكرية كانت تتصارع خلال العصر الأموي، وهي امتداد للصراعات الموروثة من عصر الراشدين، ألا وهي: تيار الخوارج، وتيار الشيعة بكل فرقهم، وتيار أهل العدل والتوحيد. ويُعد هذا التيار الأخير من أبرز التيارات الفكرية التي تصدت لعقيدة الدولة الأموية الجبرية، حيث أبرزوا موقف الإسلام المنحاز إلى حرية الإرادة والاختيار ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، كما تصدوا لمسألة التشبيه والتجسيم للذات الإلهية. وكانت المنابع الفكرية لأهل العدل والتوحيد متعددة. ومن أبرز رجالات هذا التيار معبد الجهني، غيلان الدمشقي، الجعد بن درهم، الجهم بن صفوان، والحسن البصري. ويذكر (د. محمد عمارة) في كتابه (تيارات الفكر الإسلامي): (وفيما يتعلق بقضية "الثورة" وأسلوب التغيير والإزالة للمظالم، وقف هذا التيار مع "الثورة" كطريق من طرق التغيير، لكن بشروط حددها الحسن البصري، أهمها "التمكن"، أي الامتناع عن الثورة حتى يبلغ الثوار درجة من "التمكن" تضمن لهم الانتصار... فلقد كان الحسن البصري، ضمن ما كان، عالما في تاريخ الثورات التي قامت ثم قُمعت، وفي تاريخ الحروب التي خاضها الثوار وقضى عليهم فيها الأمويون، ولذلك كانوا يصفونه بأنه: عالم في "الفتن" (الثورات) و"الدماء" (الحروب).. ومن علمه هذا استخلص الدروس التي جعلته يضع "التمكن" شرطاً لإشعال "الثورة".. ولكن الإطار التنظيمي المرن، وأحياناً الفضفاض، لتيار أهل العدل والتوحيد قد جعل الكثير من أنصاره، خلافاً لدعوة الحسن البصري، ينخرط في العديد من الثورات التي فشلت). وأهم المرتكزات الفكرية العقائدية لهذا التيار هي: العدل، التوحيد، والقول بنفاق مرتكب الكبيرة. وقد التحق (واصل بن عطاء) بهذا التيار قادماً من المدينة، حيث تتلمذ على أبي هاشم عبد

اللّٰه بـن محمد بـن الحنفيـة، إلى البصرة التي كان يتصدر حركتها الفكرية الحسن البصري، فالتحق بحلقاته التي كان يعقدها في المسجد.

في مسـجد البصرة يقوم (واصل بن عطاء) بشـق تيار (أهل العدل والتوحيـد) معتـزلا إياهـم ومؤسسـا دون لتيـار (المعتزلـة). ويذكـر (د. محمـد عمـارة) فـي كتابـه المذكور أعلاه، بأنه (تبـع انضمام واصل إلى جماعة أهل العدل والتوحيد بالبصرة احتدام الجدل حول الفكر الجديد الذي جاء به معه من المدينة في موضوع مرتكب الكبيرة.. فهو لا يقول بقـول الحسـن البصـري: إنـه مجرد منافق، كما لا يقـول بقول المرجئة: إنـه مؤمـن، ولا بقـول الخـوارج: إنه كافر.. وإنما يقول: إنه فاسـق، في منزلة أخرى بين منزلتي الكفر والإيمان.... وبعد جدل ومناظرات انضم عمرو بن عبيد، وكان أعظم علماء مدرسة الحسن البصري فقها وفلسفة، وأكثرهـم زهـدا وورعـا، إلى رأي واصل، وانضم معه كثيرون، حتى لقد مثـل ذلـك انشـقاقا فـي صفـوف أصحاب الحسـن.. وهكذا سـمي هذا الكيان الجديد الذي تبلور في إطار تيار العدل والتوحيد بالمعتزلة).

ويقـدم (**عبـد القاهـر البغـدادي**) فـي كتابه (**الفرق بيـن الفُرق**، دار الآفـاق الجديـدة، بيـروت 1973) رواية أخرى يكشـف فيها عن جوانب أخـرى، تاريخيـة واجتماعيـة، لأصـل المسـائل العقائديـة التـي طُرحت فـي ذلـك الزمـان، ليـس فقط الموقف من الحـكام الأمويين وإنما أيضا الموقـف مـن أبناء الديانات الأخرى والمشـركين الذين دخلوا الإسـلام بعد الفتوحات الإسلامية، حيث يكتب، موضحا دور(واصل بن عطاء): (كان واصل بـن عطـاء مـن منتابـي مجلـس الحسـن البصـري في زمان فتنـة الأزارقـة "أقـوى فرق الخوارج وأكثرها تطرفا"، وكان الناس يومئذ مختلفيـن فـي أصحـاب الذنـوب مـن أهـل الإسـلام، علـى فـرق: فرقة تزعـم أن كل مرتكـب لذنـب كبيـر أو صغيـر مشـرك باللّـٰه، وكان هـذا قول الأزارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون

ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت الصفرية من الخوارج (أصحاب زياد بن الأصفر) يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما قالته الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجدات (أصحاب نجدة بن عامر الحنفي) من الخوارج أن أصحاب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها كافر مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه فيه. وعذروا مرتكب ما لا يُعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الأباضية من الخوارج (أصحاب عبد اللّه بن أباض) يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته باللّه عز وجل وما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من اللّه تعالى بأن كل ما جاء من عند اللّه حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. **فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرنا خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه قرينة في الضلال عمرو بن عبيد.. فقال الناس يومئذ فيهما إنهما اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة).**

هـذه الروايـات وغيرهـا تؤكد بأن (واصل بن عطاء) هو المؤسـس الحقيقـي ورأس فرقـة (المعتزلـة) ووضـع الأسـس لمسـاراتها الفكريـة اللاحقـة، مثلمـا تؤكـد بـأن الظـروف الاجتماعية والسياسـي في مرحلة صـدر الإسـلام كان لهـا التأثير المباشـر وغير المباشـر علـى ولادة مثل هذه الأسئلة التي قادت بدورها إلى ظهور (علم الكلام) وتيار الاعتزال في الفكر العربي الإسلامي.

لكن ثمة ملاحظة جديرة بالانتباه يوردها (**عبد الجواد ياسين**) في كتابه (**السلطة في الإسلام،** ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000) فـي حديثـه عن (المعتزلـة) وتتضمن الآتـي: (ولأن مصطلح "المعتزلة" يحمـل فـي ذاتـه مضمونـاً تمايزاً، بمعنى أنه يشـير بالضـرورة إلى "غير" يتـم التمايـز عنـه بالعزل أو الاعتزال. فلا سـبيل إلى قراءة المعتزلة بغير قـراءة هـذا "الغيـر". أعنـي بغيـر منهـج المقارنة بالتيار العـام الذي صار يعـرف بتيـار السـنة والجماعـة ومـن هنا فحيـن نتحدث عـن "العقلانية المتحررة" كسـليقة مطبوعة في نسـيج الفكر الاعتزالي، ينبغي أن يفهم ذلك في إطار النظر إلى "السلفية النقلية الضيقة" التي أشرنا من قبل إلى هيمنتها على العقل المسلم كسليقة مطبوعة في نسيج "السنة والجماعة"، وهي سليقة متوجسة بطبعها من العقل ونافرة بطبعها كذلك من الحرية ومـن هـذه الناحيـة وقع بعض الباحثين المعاصريـن في الخطأ حين قرأ الفكر الاعتزالي في إطار التفسـير الراهن للفلسـفة اليونانية والأرسـطية بوجـه خـاص. فـكان يقرأ الاعتزال في غير إطار "غيره" الخاص). فمن تُرى هو هذا "الغير" الذي تمايز (المعتزلة) عنهم؟ وإلى أي حد يمكن الحديـث عـن (العقلانيـة المتحـررة) كسـليقة مطبوعة عنـد (المعتزلة)؟ وعـن أي (معتزلـة) نتحـدث؟ عن (واصل بن عطـاء) و(عمرو بن عبيد) أم (معتزلة) القرون التالية؟

إن هـذه (**العقلانيـة المتحـررة**) لـم تـأت لـم من الفـراغ، فهي بلا شـك كانـت تتحـرك فـي مدار عصرهـا ومحكومـة بقوانينـه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية وصراعاته، لا سيما وأن العصر الأموي كان عصـرا مضطربـا، وهذا ما يؤكد (حسـين مـروة) في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الثاني) حينما يكتب: (إن الوضع التاريخي للمسـألة ينبئ بأنها كانت مسـألة ذات واقع موضوعي قائـم بصـورة مسـتقلة عن وجـود معبد الجهني وغيلان الدمشـقي وعن إرادتهما الذاتية وتفكيرهما الشخصي، وإن ظهورهما بالدعوة لمبدأ نفي القـدر وإثبـات حريـة الإنسـان في أفعالـه، كان من نوع الاسـتجابة لهذا الواقع الموضوعي، ولكن، لا نقصد، طبعاً، أن ننفي عن دعوتهما تدخل العامل الشخصي والاختيار الذاتي).

صحيح أن هناك من شكك في القول بـ (عقلانية) المعتزلة لا سيما في بدايات تشكيله في منتصف ونهايات العصر الأموي وبدايات العصر العباسـي، لكـن بعـض هـؤلاء يعتمد فـي موقفه إما علـى انحيازه للفكر الأوروبـي ونظرتـه الدونيـة أو السـلبية للتراث الإسـلامي، وإما لتعصب مذهبـي وتشـنج فكـري ممـا يبعدهم عـن التفحص الواقعـي والمنهجي لقـراءة العصـر الأمـوي ومعطيات أحداثه وصراعاتـه الفكرية كما نقلتها إلينا كتب التراث العربي. فلقد كانت هناك منظومة عرفانية أكثر تماسكا من تلك البذور العقلانية التي زرعها آباء علم الكلام ومؤسسو الاعتزال، واقصد هنا (الشيعة)، الذين ربطوا بين النضال ضد التسلط الأموي وبين الإصلاح الاجتماعي وتأسيس منظومة عقائدية عرفانية مهمة، كانت بلا شك لها التأثير المهم على مؤسسي المعتزلة، بل وكانت لديهم إجاباتهم العقلانية أيضا على نفس المسـائل التي تحدث فيها مؤسسـو المعتزلة. وهـذا مـا ذهـب إليه (د. سـميح دغيم) في كتابه (فلسـفة القدر في فكر المعتزلـة، دار التنويـر، بيـروت 2007) فـي هامـش كتابـه: (يجب أن لا

يغرب عن بالنا أن مذهب الاعتزال نما وانتشر في أوساط الشيعة حتى أن المعتزلة تعتبر أن واصل قد تتلمذ على يد أبي هاشم عبد اللّٰه بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، وهو أول من أحدث مذهب الاعتزال). ويؤكد ذلك (**أبو سعيد نشوان الحميري** المتوفى 573هـ)) في كتابه (**الحور العين،** طبعة مصر الأولى، 1947): (إن أبا هاشم سُئِل عن علم أبيه فأجاب انظروا إلى أثره في واصل). وهذا ما يوحي بتأثير الموقف الشيعي على المفكرين المعارضين في عصرهم وفي العصور التالية، ويمكننا التوقف عند مسألة الحرية والجبر والاختيار ومسؤولية الإنسان عن أفعاله عند أئمة الشيعة، لا سيما عند الإمامين محمد الباقر وابنه الإمام جعفر الصادق الذي تذكر المصادر التاريخية دوره الفكري المهم على علماء وفقهاء عصره، لا سيما مسألة (المنزلة بين المنزلتين)، حيث تذكر المصادر الشيعية التي لا يريد الكثير من الباحثين المعاصرين التوقف عندها لأسباب مذهبية قولا للإمام جعفر الصادق حينما يُسأل (أأجبر اللّٰهُ العبادَ على المعاصي؟ فقال: اللّٰهُ أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها. فقال له: جعلت فداك ففوض اللّٰه إلى العباد؟ قال: لو فوض إليهم لمَّ يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة قال: نعم أوسع ما بين السماء والأرض). وهذه من المسائل الأساس التي قام عليها تيار الاعتزال، وسنتوقف عند الشيعة خلال العصر الأموي لنوضح تأثيرهم على الحركة الفكرية اللاحقة، باعتبارهم حركة عرفانية عقلية.

واصل بن عطاء ومبالغات المؤرخين

تشير المصادر التراثية بأن مشكلة أفعال الإنسان وهل هو خالقها أو هو مجبر عليها من أهم المشاكل الفكرية الرئيسة التي بدأ بها (علم الكلام). والقرآن الكريم يرد فيه العديد من الآيات التي تتحدث عن

القضاء والقدر، والجزاء عن الخير والشر، وأفعال الإنسان وحريته في أن يختار أفعاله، مثلما يرد فيها آيات تشير إلى أنه لا فاعل إلا اللّٰه، وان الإنسان مسير لا مخير. وأبان العصر الأموي وتأثر المجتمع العربي بثقافات وديانات الشعوب التي وصل إليها المسلمون وسيطروا على الحكم فيها، نشأت عقائد جديد وأثيرت أسئلة كان لا بد من البحث عن أجوبة لها.

وإذا ما نظرنا إلى نشأة (المعتزلة) كحدث وواقعة وأشخاص، عند لحظة التشكل، نجد أنه من الصعب الحديث عنهم باعتبارهم (قدريين) ومؤسسين لهذه الفلسفة عن حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وكل ما جاء في أعمالهم ومصنفاتهم في العقود والقرون اللاحقة للحظة التأسيس، فلحظة التأسيس كانت تتعلق بمسألة ذات طبيعة فقهية عن مرتكب الكبيرة، وقد وردت القصة الشائعة التي يتفق عليها جميع المؤرخين، على مختلف تياراتهم، مع اختلافات طفيفة في التفاصيل لا تؤثر على المضمون العام لها، ألا وهي أنه: (دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة لا تضر مع الإيمان، بل العمل في مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ **فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو أصحابه معتزلة).**

إذن، لا نجد في لحظة التأسيس أية علاقة للمؤسس(واصل بن عطاء) وصديقه (عمرو بن عبيد) بسؤال الحرية، ولا بسؤال الجبر والاختيار، ولا بسؤال العدل والتوحيد ونفي الصفات، وكل قواعد فكر المعتزلة الذي تبلور فيما بعد. والغريب، والمثير للتساؤل المنهجي حينما أقرأ لبعض الباحثين في فكر المعتزلة وأراهم يتحدثون عن (واصل بن عطاء) ثم يسندون رأيه بآراء مفكرين آخرين لم يلتقوا به في حياتهم قط، لأنهم ببساطة ولدوا بعهده بعشرات السنين أمثال (أبو الهذيل العلاف)، (إبراهيم النظام)، (محمد بع عبد الوهاب الجبائي)، (أبو هاشم الجبائي)، (القاضي عبد الجبار)، وينسبون إليه قواعده تبلورت بعده بعقود وقرون. وحتى حينما تذكر كتب التراث التي تبحث في الملل والنحل والفرق الإسلامية أحاديث ومناظرات (واصل بن عطاء) في مسائل الجبر والقدر فأن هذه المناظرات هي امتداد لمناقشات القدريين أمثال (معبد الجهني)، (غيلان الدمشقي)، (الجعد بن درهم)، وحتى منهج (التأويل العقلي) للمفكر (الجهم بن صفوان) رغم أن (الجهم) كان جبرياً مطلقا.

وهذا ما يؤكده (د. علي سامي النشار) الباحث والمفكر الأشعري المعاصر في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) حينما يكتب: (أما مشكلة القدر فقد تأثر واصل وعمرو بالقدريين الذين سبقوهما وعاصروهما.. وكانت البصرة "عش القدر"، وكان أعظم الرواة من البصرة من القدريين، وعنهم روى الرواة من بعد حتى عالم الحديث الأكبر في العالم الإسلامي وهو أحمد بن حنبل لم يتحرج من الرواية عنهم.... فالقدريون إذن هم مصدر المعتزلة.... أما مشكلة خلق القرآن ونفي الصفات فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبي منهج التأويل، الجعد بن درهم وجهم بت صفوان. وقد اتُهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره

مـن المفكريـن، وأن الجهم بـن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالي قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية. ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية، فهل حدث تلاقي في الأفكار؟).

مثلما تقدم أن القول الأساس الذي جاء به (واصل بن عطاء) هو (المنزلـة بيـن المنزلتيـن)، وهذا ما لا يختلف فيه أحد، ويجمعون عليه، بـل بعضهـم يـرى بأن (المنزلة بين المنزلتين) كانت هي الفكرة الوحيدة فـي تاريـخ (علـم الـكلام) التي جاء بها، بالرغم من أن بعضهم يرى في ذلك شيئا من تعسف بحقه. ويرى بعضهم بأنقوله هذا كان محاولة منه لأن يوفـق بيـن مختلـف المذاهب، وينأى عن الخلافـات المذهبية التي كانـت تعصـف بالمجتمـع الإسـلامي. وبالتالي كان لأصـل هذه الفكرة موقف سياسي أو اجتماعي.

منزلة بين منزلتين.. وأمر بين أمرين

عند الشيعة الإمامية تفسير آخر لمقولة المنزلة بين المنزلتين، ليس كما طرحها، واصل بن عطاء) فيما يخص مرتكب الكبائر، وإنما لها علاقة بإحدى قواعد الفكر الاعتزالي ألا وهي قضية العدل الإلهي، حيث تذكر مصادر الشـيعة أمثال: (شـرح عقائد الصدوق) للشـيخ المفيد، (الشـافي فـي الإمامـة) للشـريف المرتضـى، (التجريد في الاعتقاد) للشـيخ نصير الدين الطوسـي، وغيرها من المصادر، بأن القول بالمنزلة بين المنزلتين جاءت جوابا عن السؤال الفلسفي القديم: هل الإنسان مسير أم مخير؟ هل هو حر في اختيار الإنسان لأفعاله؟ وقد تم طرح هذا السؤال على الإمام جعفر الصادق، الذي عاصر كل (آباء الكلام) ومؤسس الاعتزال (واصل بن عطاء) أيضا، وجواب الإمام جعفر الصادق على هذا السؤال بأنه **حر في بعض أفعاله ومجبر في أمور أخرى، فلا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين**. وهذا ما يؤكد الكثير من الفلاسـفة الأوروبيين أمثال

ديكارت وسبينوزا وكانت وهيغل وغيرهم بعد قرون. ويحاول (حسين مروة) في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) أن يفسر رؤية الشيعة الإمامية في هذا الأمر فيكتب: (يفسر الشيعة ذلك بأنه ينبغي النظر إلى أفعال الإنسان من وجهتين: وجهة أسبابها القريبة، ووجهة أسبابها البعيدة. فإذا نظرنا إليها من الوجهة الأولى، رأينا الإنسان هو السبب المباشر لأفعاله، وهي تصدر عنه باختياره. وبهذا الاعتبار يكون مسؤولاً عن خيرها وشرها. وإذا نظرنا من وجهة أسبابها البعيدة، رأينا تلك الأسباب خارجة عن إرادته واختياره فهي اضطرارية، فلا تصح نسبة الأفعال إليه بهذا الاعتبار. ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا إن قدرة الإنسان على مباشرة أفعاله هي من الأسباب البعيدة، وهذه القدرة هي مما خلقه اللّٰه فيه، أي أن أفعال الإنسان مخلوقة للّٰه باعتبار أن القدرة على مباشرتها مخلوقة للّٰه، وهي أيضا مخلوقة للإنسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بإرادته). وسوف نتوقف عند آراء الشيعة وتأثيرهم على الفكر الاعتزالي وأيضا في قضية الحرية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله.

وعودة إلى قضية المنزلة بين المنزلتين وتفكيكها نجد أنها قضية دينية فقهية عارضة، مرتبطة بزمانها، وليست قضية فكرية وفلسفية وميتافيزيقية كقضية نفي الصفات والعدل. فحتى مسألة خلق القرآن هي قضية دينية لاهوتية كلامية، وليت قضية فلسفية ميتافيزيقية كمسألة نفي الصفات والعدل التي تتضمن في جوهرها سؤال الحرية.

والمتتبع لسيرة حياة (واصل بن عطاء) يجد أنه تربى في مدرسة أولاد محمد بن الحنفية (هاشم والحسن) اللذين قاما بتدريس علوم الدين. ويذهب **(ابن المرتضى)** في كتابه **(المنية والأمل فيشرح الملل والنحل)** من أنه أخذ الكثير من أبي هاشم عبد اللّٰه بن محمد بن الحنفية، بل أن محمد بن الحنفية هو الذي رباه حتى تخرج على يديه. ومما لا

شك فيه أنه استمع إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم في الإرجاء. ويرى عصام الدين بن مصلح المشتهر باسم (طاش كبري زاده) في كتابه (مفتاح السعادة) نقلا عن (النشار)، بأن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على واصل بن عطاء وأنه أخذ الاعتزال عن الأمام أبي هاشم عبد اللّٰه بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب.. وإنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه كان الإمام أبو هاشم المذكور وأخوه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية... فواصل نتاج لهذين الإمامين، أحدهما معتزلي بحت والآخر مرجئ بحت.

ويجب أن لا ننسى الصراع الخفي بين أحفاد الإمام علي بن أبي طالب من فاطمة الزهراء وأبنائه من غيرها، فقد كان محمد بن الحنفية وأبناؤه يدعون أن الإمامة ليست محصورة بالضرورة بأحفاد فاطمة الزهراء، وقد ظهرت لهم فرق تدعو وتروج لذلك كالحنفية والكيسانية والزيدية والهاشمية، وبالتالي فإن قضية (المنزلة بين المنزلتين) قد تكون جوابا لأسئلة ملحة حقا في ذلك الزمان، لكنها تبقى أسئلة سياسية ترتبط بالموقف من الحكام الذين يخرجون عن الدين ويقومون بالكبائر كالقتل والزنا واكل أموال الناس والظلم وما شابه. ولا يستبعد أنه تأثر بهذه الأفكار التي كان يروجها أبناء محمد بن الحنفية، اللذان كانت لديهما مطامع سياسية وتنظيمات سرية في مختلف البلاد الإسلامية. وليس ببعيد أن يكون لواصل علاقة بهذه التنظيمات، بدليل أنه أخذ يرسل (بعوثه) إلى مختلف أنحاء العالم لنشر الإسلام أولا ولنشر رسالة المعتزلة ثانيا، بحيث أن (ابن المرتضى) يذكر في (المنية والأمل) بأنه أرسل إلى المغرب تلميذه عبد اللّٰه بن الحارث، وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم، والقاسم ابن السعدي إلى اليمن، وأيوب السختياني إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية؟؟؟؟ فهل يحتاج قول فقهي، فتوى، رأي، إلى أن يبعث بالبعوث

إلى البلدان؟ هل هذا الرأي يشكل مذهبا جديدا مخترعا، بحيث يشكل تطورا فكريا جديدا؟؟ لا سيما وأن حيثيات القضية، وتفاصيل موضوع مرتكب الكبيرة هي قضية من قضايا عقيدة (الخوارج)؟ لا سيما وأن (المذهب) المعتزلي لم يتبلور في زمن (واصل بن عطاء) فهو لم يكن (رؤية) فكرية وإنما استجابة لضرورات سياسية واجتماعية، لأن كل ما أضيف إلى (المعتزلة) كان قد تم البحث فيه من قبل غيرهم، بما في ذلك النزعة العقلية للنظر إلى النص المقدس، والذات الإلهية، وأفعال الإنسان، بل أن القاضي المعتزلي (عبد القاهر البغدادي) في كتابه (الفرق بين الفرق) و(الأسفراييني) في كتابه (التبصير في الدين)، وهو كتاب مختصر في تاريخ الفرق، يكاد يكون ملخصا لكتاب (الفرق بين الفرق) للقاضي البغدادي، يؤكدان بأن (واصل بن عطاء) أراد أن يتوسط النزاع الدائر في زمانه، لكنه عاد إلى (الخوارج)، (إنه يعود في المعنى إليهم، إذ أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار عنده... وأن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول، ولهذا قيل فيهم إنهم "**مخانيث الخوارج**"، لأن (الخوارج) لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار، اعتبروهم كفرة وحاربوهم، أما المعتزلة فقد قدروا لهم الخلود في النار، ولكنهم لم يسموهم كفارا، **ولم يوجبوا اقتتالهم)**.إذن قتال مرتكبي الكبائر، والحكام أولهم، وبالتحديد حكام بني أمية ومن ثم بني العباس، في نظر الخوارج يجب اقتتالهم، بينما المعتزلة لم يوجبوا ذلك، بل وضعوهم في منزلة بين المنزلتين، وأرجئوا الحكم عليه وتركوه للّه، وبالتالي لم ينظر الحكام إلى المعتزلة بعين الغضب، ولم يقدموا شهيدا واحدا علي طريق حرية الفكر والإرادة، على العكس كانوا قريبين من الحكام.

لا أريد أن أقلل من دور (المعتزلة)، بل أردت التوقف عند (واصل بن عطاء الغزال) مؤسس تيار (المعتزلة)، لتبيان أن إضافته بقوله (المنزلة بين المنزلتين) لم تكن إضافة فلسفية وفكرية استثنائية لكي

يتأسس تيار (المعتزلة)، وإنما تأسس التيار فيما (في ما) بعد ليشكل الأرضية الأساس لظهور الفلاسفة الذين ارتقوا بمحاور فكر علماء الكلام. وتبقى فضيلة (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد) أنهم روجوا للنزعات العقلية. وأن من يجب الاحتفاء بهم كمفكرين أحرار حقا هم (آباء الكلام)، معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وغيرهم أمثال عمر المقصوص، ناهيك عن تيارات الشيعة التي تصدت لأيديولوجية السلطة الحاكمة، وهذا ما سنتوقف عنه فيما بعد، مثلما سنتوقف عند (المعتزلة) في ذروة تطورهم الفكري، الانعطافة الفكرية التاريخية بظهور الأشاعرة.

الوقفة السابعة عشرة

الحسن البصري. . . . الفقيه المحافظ
في عصر الاحتجاج. . لا خروج ولا كتمان

الفقيه الوسيم

كتب عنه (أبو العباس بن خلكان – المتوفى 681هـ) في (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) بأنه: (كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري.. ونشأ الحسن بوادي القرى، وكان من أجمل أهل البصرة.. وقيل إن رجلاً أتى الحسن فقال: يا أبا سعيد، إني حلفتُ بالطلاق أن الحجاج في النار، فما تقول؟ أقيم مع امرأتي أم أعتزلها؟ فقال له: قد كان الحجاج فاجراً فاسقاً، وما أدري ما أقول لك، إن رحمة اللّٰه وسعت كلَ شيء، وإن الرجل أتى محمد بن سيرين فأخبره بما حلف فردَّ عليه شبيهاً بما قاله الحسن، وإنه أتى عمرو بن عُبيد فقال له: اقم مع زوجتك، فإن اللّٰه تعالى إن غفر للحجاج لم يضرك الزنا).

وجاء في **(سير أعلام النبلاء)** للحافظ **(شمس الدين الذهبي** – المتوفى 748هـ): (قال محمد بن سعيد: كان الحسنُ – رحمه اللّٰه– جامعاً، عالماً، رفيعاً، فقيهاً، ثِقةً، حُجةً، مأموناً، عابداً، ناسكاً، كثيرَ العلم، فصيحاً، جميلاً، وسيماً.. وقال إبراهيم بنُ عيسى اليشكري: ما رأيتُ أحداً أطول حُزناً من الحسن، ما رأيته إلا حسبتهُ حديثَ عهدٍ بمُصيبة... وعن الثوري: عن عمران القصير، قال: سألتُ الحسن عن

شيء، فقلتُ: إن الفقهاء يقولونَ كذا وكذا. فقال: وهل رأيتَ فقيهاً بعينيكَ! **إنما الفقيهُ: الزاهدُ في الدنيا، البصيرُ بدينه، المداومُ على عبادة ربه**.... سال رجلٌ الحسن: آدم خُلق للسماء أم للأرض؟ قال: للأرض خُلق. قلتُ: أرأيتَ لو أعتصمَ فلم يأكل من الشجرة؟ قال: لم يكن بدٌ من أن يأكل منها، لأنه خُلقَ للأرض..... **قال أبو سعيد بن الأعرابي: كان يجلسُ إلى الحسن طائفةٌ من هؤلاء، فيتكلم في الخصوص حتى نسبته القدريةُ إلى الجبر، وتكلمَ في الاكتساب حتى نسبته السنةُ إلى القدر، كل ذلك لافتنانه، وتفاوت الناس عنده، وتفاوتهم في الأخذ عنه، وهو بريءٌ من القدر، ومن كل بدعة)**. وقد أجمعت كتب السيرة بأنه مولده كان في المدينة سنة 21 أو 22 هجرية (642-643 م.)، وكان له يوم قُتل عثمان بن عفان أربع عشرة سنة. ويُذكر عنه أنه نشأ بوادي القُرى، ثم عاد إلى المدينة المنورة في سنة 37هـ ثم غادرها سنة 38هـ إلى البصرة. واشترك الحسن طوال ثلاث سنين في غزو البلدان في شرق إيران، وفي العام 43هـ عاد للبصرة ليستقر بها وينتسب إليها. ويذكر عنه (ابن سعد - المتوفى 230هـ) في كتابه (الطبقات الكبرى): (عن أيوب قال: أنا نازلتُ الحسن في القدر غير مرةٍ **حتى خوفتّه السلطان فقال: لا أعود فيه بعد اليوم)**. أما (بن عبد ربه الأندلسي) في كتابه (العقد الفريد، مكتبة مصر، ط1، القاهرة 2008) قال: (ذُكر القَدر في مجلس الحسن البصري، فقال: إن اللّه خلق الخلق للابتلاء، لم يُطيعوه بإكراه، ولم يَعصوه بغَلبة، لم يُهملهم من الملك وهو القادر على ما أقدرهم عليه، والمالك لما ملّكهم إياه، فإن يأتمر العباد بطاعة اللّه لم يكن اللّه مُثبطا لهم بل يزيدهم هُدى إلى هُداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإن يأتمروا بمعصية اللّه، كان اللّه قادرا على صرفهم إن شاء، وإن خَلى بينهم وبين المعصية، فمن بعد إعذار وإنذار).

في (الطبقات الكبرى) يصنف (ابن سعد) المعتزلة ويذكر بأنهم يضعونه في الطبقة الثالثة من طبقات رجالهم، وهي طبقة التابعين. ويؤكد (د. محمد عمارة) في كتابه (الإسلام وفلسفة الحكم، ط4، دار الشروق، القاهرة 1989) يحاول أن يبرر موقف (الحسن البصري) من إمساكه عن القول بالقدر حيث يكتب: (كان الحسن، بلا جدال ولا شك، من أوائل الذين قالوا بالقدر على مذهب المعتزلة، أهل العدل والتوحيد.. كل ما في الأمر أنه قد اختلف معهم في أصل آخر هو المنزلة بين المنزلتين، وفي قضايا أخرى مثل قضية تجريد السيف والخروج المسلح ضد بني أمية... وعلى ضوء هذه الحقيقة نفهم ذكر المعتزلة للحسن في الطبقة الثالثة من طبقات رجالهم، ونفهم قول الذين أرخوا لفرق المعتزلة عندما يذكرون "فرقة الحسنية"، نسبة للحسن، كإحدى فرق المعتزلة).

لكن ما ذكره (الذهبي) في (سير الأعلام والنبلاء)، (..... **قال أبو سعيد بن الأعرابي: كان يجلسُ إلى الحسن طائفةٌ من هؤلاء، فيتكلم في الخصوص حتى نسبته القدريةُ إلى الجبر، وتكلمَ في الاكتساب حتى نسبته السنةُ إلى القدر، كل ذلك لافتنانه، وتفاوت الناس عنده، وتفاوتهم في الأخذ عنه، وهو بريءٌ من القدر، ومن كل بدعة**)، وما ذكره (ابن سعد) في (الطبقات الكبرى) وأكده (الذهبي) في (سير الأعلام والنبلاء): (عن حماد بن زيد: عن أيوب: قال: كَذبَ على الحسن ضربان من الناس، قومٌ القدرُ رَأْيُهم، ليُنفقُوه في الناس بالحسن، وقوم في صدورهم شنآن وبُغضٌ للحسن، وأنا نازلتُه غَيرَ مرة في القدر حتى خوفتُه بالسلطان، فقال: لا أعودُ فيه بعد اليوم، فلا أعلمُ أحداً يستطيعُ أن يعيبَ الحسن إلا به، وقد أدركتُ الحسنَ، واللّٰه، وما يقوله)، يمكن أن يكشف عن شخصية هذا الفقيه الذي يجلس إليه طائفة من هؤلاء، فيتكلم في الخصوص حتى نسبته القدرية إلى الجبر، وتجلس

إليـه طائفـة أخـرى فيتكلم في الاكتسـاب حتى نسـبته السـنة إلى القدر، **كل ذلـك لافتنانـه، وتفـاوت النـاس عنده، وتفاوتهم في الأخذ عنه.** فهل كان الحسـن البصري شـخصية توفيقية، يحاول أن يسـترضي من يجلس إليـه ويقـول لهـم بمـا يرضيهم، مسـتنداً للحجج التـي تدعم موقف كل منهم معتمداً على الآيات التي تؤيد حرية الاختيار من جهة وتؤيد الجبر الإلهـي مـن جهـة أخـرى؟ أم أنه كان يمارس (التقيـة) التي كانت موقفاً سياسيا مهماً ساعد الشيعة على مواصلة معارضتهم للحكام الأمويين.

وأيضا ما نقله عن أيوب السختياني: (وأنا نازلتُه غَيرَ مرة في القدر حتى خوفتُه بالسـلطان، فقال: لا أعودُ فيه بعد اليوم)، فمع الأسـف لم نتعـرف عـن تفاصيـل هـذه المنازلـة الجدليـة بينهما ومـاذا كانت حجج الحسـن البصـري القويـة التـي عجـز الآخر عن ردها ممـا دفعه لتهديده (حتـى خوفتـه بالسـلطان)، وهـم بنـو أميـة فـي ذلك الزمـان، بحيث أن (الحسن البصري) خاف من تهديده فقال: لا أعود فيه بعد اليوم.

(حسـين مـروة) فـي كتابـه (النزعـات الماديـة في الفلسـفة العربية الإسـلامية، المجلـد الثانـي) يتوقـف أيضـا عـن هـذه الواقعـة التي ورد ذكرها في العديد من المصادر التاريخية، فيكتب: (طبعا من حق أيوب أن يجادل الحسـن البصري وغيره في مذهب يعتقد هو - أي أيوب - مذهباً مناقضاً له. ولكن الذي يخرج عن إطار هذا الحق هو أن يستخدم أيـوب طريقـة التهديـد ببني أمية، بدل اسـتخدامه طريقة النقاش العلمي. وهنا ندخل صميم المسـألة بهذا السـؤال: لماذا يهدد ببني أمية بالذات؟ الجـواب واضـح. والرواية التاريخية هي التي تقدم هذا الجواب تلقائياً، بنصها ومضمونها معاً. فهي كأنها تقول لنا إن بني أمية يقفون بالمرصاد لكل من "يعتقد" مذهب القدرية. أي أنهم يحاسبون حتى على الاعتقاد بشـأن هذا المذهب، نسـتفيد هذا المعنى من كون أيوب لم يطلب من الحسن البصري أن يكف عن "المجاهرة" بالمذهب أو عن الدعوة له،

بـل كان يجادلـه بأصـل اعتقـاده، وكان يطلـب إليه الإقـلاع، أصلاً، عن هـذا الاعتقـاد، وحين لم يسـتطع حمله على ذلك بالإقناع الداخلي لجأ إلـى التهديـد بالسـلطة الأمويـة حتـى أقلع الحسـن البصـري فعلاًن كما تقـول الروايـة التاريخيـة نفسـها. يثبـت من ذلك أن بنـي أمية قد حاربوا مذهب القدرية حرباً لا هوادة فيها. حاربوها بالجدل الفكري عبر أيوب السـختياني وأمثالـه مـن الجبريين، وحاربوها بالتخويـف والإرهاب، ثم بالقتل الجسـدي كما فعلوا بمعبد الجهني، وعمرو المقصوص وغيلان الدمشقي، وغيرهم).

وما يثير الاسـتغراب حقا أنه ومن خلال تتبعي لمسـيرة (الحسـن البصري) ومحاولتي معرفة مرجعياته الفكرية وجدت خبرا (الذهبي) في (سيرة أعلام النبلاء، المجلد الرابع) يقول فيه: (وقال قتادة: ما جمعتُ علـم الحسـن إلـى أحـد من العلماء، إلا وجـدتُ له فضلاً عليه، **غير أنه إذا أشـكلَ عليه شـيء، كتب فيه إلى سـعيد بن المسيب يسأله)**. فمن هو (سعيد بن المسيّب) هذا الذي يرجع إليه (الحسن البصري) كلما أشكل عليه شيء؟

سعد بن المسيب.. المرجع المعارض

إنـه واحـد مـن أبـرز المعارضيـن للأمويين. قال لا: لعبـد اللّه ابن الزبيـر، وقالهـا لجميـع خلفـاء بني أميـة. جاء ذكره فـي معظم المصادر التراثيـة عـن العصـر الأموي، حيث كتب عنه (الذهبي) في (سـير أعلام النبلاء) بأنه: (الإمام، العلمُ، أبو محمد القرشي، المخزومي، عالم أهل المدينة، وسيد التابعين في زمانه. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر..... رأى عمر، وسـمع عثمان، وعلياً، وزيد بن ثابت، وأبا موسـى، وسـعداً، وعائشة، وأبا هريرة، وابن عباس... حدثنا عبد اللّه بن جعفر، وغيره من أصحابنا، قالوا: اسـتعمل ابن الزبير جابر بن الأسـود على المدينة، فدعا

الناس إلى البيعة لابن الزبير. فقال سعيد بن المسيب: لا، حتى يجتمع الناس. فضربه ستين سوطاً.. وعن الواقدي: حدثنا عبد اللّٰه بن جعفر، وغيره: أن عبد العزيز بن مروان توفي بمصر سنة أربع وثمانين، فعقد عبد الملك لابنيه: الوليد وسليمان بالعهد، وكتب البيعة لهما إلى البلدان، وعامله يومئذ على المدينة هشام بن إسماعيل المخزومي، فدعا الناس إلى البيعة فبايعوا، وأبى سعيد بن المسيب أن يبايع لهما، وقال حتى أنظر. فضربه هشام ستين سوطاً، وطاف به في تبان من شعر، حتى بلغ به رأس الثنية، فلما كروا به، قال: أين تكرون بي؟ قالوا: إلى السجن. فقال: واللّٰه لولا أني ظننته الصلب، ما لبست هذا التبان... وعن أبي يونس القوي، قال: دخلتُ مسجد المدينة، فإذا سعيد بن المسيب جالس وحده، فقلت: ما شأنه؟ قيل: نُهي أن يجالسه أحد... وعن أبي عيسى الخراساني عن ابن المسيب، قال: **لا تملؤوا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار من قلوبكم، لكيلا تحبط أعمالكم**.. حدثنا سفيان عن رجل من آل عمر، قال: قلتُ لسعيد بن المسيب: أدعُ على نبي أمية، **قال: اللهم أعزّ دينك، وأظهر أولياءك، واخز أعداءك في عافية لأمة محمد..)**، وهناك عشرات الأخبار عن هذه الشخصية المعارضة الشجاعة، التي كان يراسلها (الحسن البصري) حينما تشكل عليه مسألة، فهو أحد مراجعه الواضحة.

الوجودي المؤمن... أم التوفيقي المرجئ.. أم واعظ السلاطين

كيف نفسر إذاً موقفه التوفيقي وتراجعه عن موقفه؟ أكان خائفا؟ مسيرته ومواقفه تكشف عن شخصية صريحة لكنها لا تؤمن باستخدام القوة لإصلاح السلطان، ومن الناحية الفكرية تؤكد بأنه كان جبرياً، مستسلما لقضاء اللّٰه، فهو أقرب إلى المرجئة منه إلى القدرية، حيث

تذكر كتب التاريخ، لا سيما (ابن سعد) في (الطبقات الكبرى) إذ يذكر أخيارا عدة عنه، نذكر منها: (حين أقبل ابنُ الأشعث كان الحسن ينهي عن الخروج على الحجاج ويأمر بالكف.. **وتكلم الحسن فحمد اللّه وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس إنه واللّه ما سلط اللّه الحجاج عليكم إلا عقوبةً فلا تعارضوا عقوبة اللّه بالسيف ولكن عليكم السكينة والتضرع**.... حدثنا عمرو بن يزيد العبدي قال: **سمعتُ الحسن يقول: لو أن الناس إذا ابتلوا من قِبلَ سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يُفرج عنهم ولكنّهم يجزعون إلى السيف فيوكلون إليه فواللّه ما جاؤوا بيوم خير قط**.. ولما كانت الفتنة فتنة ابن الأشعث (كان الجهم بن صفوان ثاني شخصية بعد الأشعث في هذه الانتفاضة - الفتنة) إذ قاتل الحجاج بن يوسف انطلق عقبة بن عبد العزيز وأبو الجوزاء وعبد اللّه بن غالب في نفر من نظرائهم **فدخلوا على الحسن فقالوا: يا أبا سعيد ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل وفعل؟ قال: وذكروا من فعل الحجاج، قال: فقال الحسن: أرى أن لا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبةً من اللّه فما أنتم برادّي عقوبة اللّه بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم اللّه وهو خير الحاكمين، قال: فخرجوا من عنده وهم يقولون: نطيع هذا العلج! قال: وهم قوم عرب، قال: وخرجوا مع ابن الأشعث، قال: فقُتلوا جميعاً**... وأخبرنا موسى بن إسماعيل قال: سأل رجل الحسن وهو يسمع وأناس من أهل الشام فقال: يا أبا سعيد ما تقول في الفتن مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث؟ فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب ثم قال بيده فخطر بها ثم قال: ولا مع أمير المؤمنين....).

هل كان جبريا حقا، أم انه كان حكيما عارفا بآليات الحكم والسلطة وتاريخ العنف، فها هو يجيب أحدهم، كما يذكر (ابن سعد):

(**قيـل للحسـن: ألا تدخل على الأمـراء فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر؟ قال: ليس للمؤمن أن يذل نفسـه، إن سـيوفهم لتسـبق ألسـنتنا إذا تكلمنا قالوا بسـيوفهم هكذا، ووصف لنا بيده ضربا**). ربما هو هذا وذاك، لكـن يبـدو أن طيفـاً وجوديـا يغذي جوانب مـن مواقفه الفكرية، فثمة وحشـة كونية تذكر بكبار الزهاد والنسـاك المسـالمين تغلف الكثير من آرائه ومواقفه، فها هنا نقرأ له قولا، ذكره (ابن سعد) و(ابن خلكان)، و(الذهبـي)، وغيرهـم فـي كتبهـم، ونستشـهد من (ابن سـعد) بقول له: (حدثنا عقبة بن خالد العبدي قال: **سـمعتُ الحسـن يقول: ذهب الناس والنسناس، نسمع صوتاً ولا نرى أنيساً**). لذلك يصنفه (د. عبد الرحمن بدوي) في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي، الشعاع للنشر، ط3، القاهرة 2008) باعتبـاره مـن الزهـاد والمتصوفة، إذ يكتب: (لكنّ أول شـخصية بارزة في الزهد نعثر عليها في الإسـلام هي شـخصية الحسـن البصري. الذي يُعد من أنبل وأعظم الشخصيات الدينية في تاريخ الإسلام.. وكان واعظاً من الطراز الأول، ولهذا لا يخلو أي كتاب من كتب الأدب من اقتباسـات مـن كلامـه ومواعظـه. وأبوه كان اسـمه الأصلي بيـروز. مما يؤذن بأنه كان فارسياً. ثم سبي في ميَسان لما سقطت هذه الناحية التي كانت تقع في أسفل البصرة، في أيدي المسلمين لدى فتح العراق. ونُقل من بين الأسـرى إلى المدينة المنورة.. وكان مولد الحسـن البصري في المدينة سنة 21 أو 22-642/ 643م).

مـا يـروى عـن (الحسـن البصـري) فـي طيـات كتب التـراث يثير القلـق حقـا، وتلقـي ظـلالاً معتمـة ومتنافـرة علـى الصـورة البهيـة لهذا الواعـظ الجليـل، لا سـيما إذا قلبنـا هذه الروايات بيـن جنبات مفاهيمنا السياسـية المعاصـر. (محمد بـن جريـر الطبري) يروي فـي كتابه (تاريخ الأمم والملوك) عنه روايات كثيرة منها ما يكشف عن (واعظ) يدافع عن السلطان ويمنع الناس من الثورة ضد الطغاة، في عصر كان الخوارج بكل

فرقهم، والشيعة بكل فرقهم، والمرجئة، والقدريون، والقراء، والقوميات، تنتفض ضد طغيان السلطة الأموية، بينما نجد (الحسن البصري) يقف بالضد ولا يكتفي بالسكوت وإنما يخرج ليمنع الناس الانتفاضة والتمرد، فهنا نقرأ: (لما قام يزيد بن المهلب في سنة 102 هجرية بثورته على الأمويين. كان الحسن البصري يثبط الناس عن يزيد بن المهلب ويقول للذين يريدون الخروج معه: "أيها الناس، الزموا رجالكم، وكفوا أيديكم واتقوا اللّٰه مولاكم، ولا يقتل بعضكم بعضا على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ليس لأهلها بباق وليس اللّٰه عنهم فيما اكتسبوا براضٍ، إنه لم يكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء، وليس يسلم منها إلا المجهول الخفي والمعروف التقي. فمن كان منكم خفياً فليلزم الحق، وليحبس نفسه شرفاً، وكفى له به من الدنيا خلفاً ومَن كان منكم معروفاً وشريفاً فترك ما يتنافس فيه نظراؤه من الدنيا إرادة اللّٰه بذلك. فواهاً لهذا ما أسعده وأرشده وأعظم أجره وأهدى سبيله، فهذا غداً، (يعني يوم القيامة) القرير عيناً، الكريم عند اللّٰه مآباً). هنا نكتشف موقفاً للحسن البصري من (المثقفين) التقليديين في عصره (الشعراء) و(الخطباء) الذي صف غلى جانبهم (السفهاء) و(أهل التيه والخيلاء). وهذا موقف غريب، فحتى لو كان خائفا من السلطة، أو يمارس(التقية)، فهل يبرر له هذا الموقف؟

طبعا هذا الموقف لم يمر هكذا بهدوء من قبل أبناء عصره، إذ يروي (الطبري) ردود أفعال الثوار إزاء موقفه هذا: (إذ قام مروان بن المهلب خطيباً، لما بلغه ما قاله الحسن، فأمر الناس بالجد والاحتشاد، ثم قال لهم: لقد بلغني أن هذا الشيخ الضال المرائي، ولم يُسمّه، يثبط الناس. واللّٰه لو أن جاره نزع من خُص داره قصبة لظل يُرعفُ أنفه. أينكر علينا وعلى أهل عصرنا أن نطلب خيرنا، وأن ننكر مظلمتنا؟). لكن كتب التاريخ تحفظ له مواقف شجاعة أيضا، ونجد له شواهد

عديدة عند (الطبري)، (ابن الجوزي)، (ابن خلكان)، (الجاحظ) و(ابن قتيبة)، فرغم أنه يدعو أهل البصرة إلى طاعة الأمويين، إلا أنه في الوقت نفسه ينتقد خلفاء بني أمية، فها يقول: (أربع خصال كُن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة: 1. إنتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، 2. واستخلافه ابنه بعده سكيراً خميراً يلبس الحرير وضرب بالطنابير، 3) وادعاؤه زيادا وقد قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر، 4. وقتله حجراً).

ويروي له (ابن خلكان) في و(وفيات الأعيان) موقفاً شجاعاً آخر له: (ولما ولي عمر بن هُبيرة الفزاري العراق وأضيفت إليه خراسان، وذلك في أيام يزيد بن عبد الملك، استدعى الحسن البصري ومحمد بن سيرين والشعبي، وذلك في سنة ثلاث ومائة فقال لهم: إن يزيد خليفة اللّٰه استخلفه على عباده، وأخذ عليهم الميثاق بطاعته، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة، وقد ولاني ما ترون فيكتب إليّ بالأمر من أمره فأقلده ما تقلده من ذلك الأمر، فما ترون؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقيةٌ، فقال ابن هبُيرة: ما تقول يا حسن؟ **فقال: يا ابن هُبيرة، خَفِ اللّٰه في يزيد ولا تَخفْ يزيدَ في اللّٰه، إن اللّٰه يمنعك من يزيد، وإنّ يزيد لا يمنعك من اللّٰه، وأوشك أن يبعث إليك مَلكاً فيزيلك عن سريرك ويخرجك من سَعةَ قصرك إلى ضيق قبرك، ثم لا ينجيك إلا عملك، يا ابن هُبيرة، إنّ تَعص اللّٰه فإنما جعل اللّٰه هذا السلطان ناصراً لدين اللّٰه وعباده، فلا تركبنّ دينَ اللّٰه وعباده بسلطان اللّٰه، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فأجازهم ابن هُبيرة، وأضعف جائزة الحسن، فقال الشعبي لابن سيرين: سفسفنا له فسفسف لنا).**

إذن نحن أمام شخصية غامضة، تختلف عن الكثير من أبناء عصرها، مثقف مختلف عن تلك الشريحة التقليدية من مثقفي عصره،

شـخصية تعيـش عزلتهـا الداخليـة، حيث يقول: (يا بـن آدم، إنك تموت وحـدك. وتدخـل القبـر وحـدك، وتُبعث وحدك، وتحاسـب وحدك) أو (إنمـا أنـت أيهـا الإنسـان عددٌ، فإذا مضى لك يـومٌ فقد مضى بعضُك).
هل كان متقدما في وعيه على أهل زمانه، ربما لكن ليس على جميعهم، حيـث كانـت هنـاك نخبة فكرية ودينية مهمة، على رأسـهم الإمام محمد الباقر وانه الإمام جعفر الصادق، رغم انه عاصر الأول أكثر من الثاني، إلى جانب هشام بن الحكم، أبو حنيفة، واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، وغيرهم.

المعتزل عن السياسة

الغريـب أن (أحمـد أميـن) فـي كتابـه (ضحى الإسـلام، ج3) عند تقسيمه للمعتزلة إلى فرعين كبيرين، فرع البصرة، وفرع بغداد. وكما هو معروف أن فرع البصرة أسبق في الوجود، فأنه يضع (الحسن البصري) علـى رأس فـرع البصـرة حيث يتفرع منـه (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عُبيد)؟ علما أن (واصل بن عطاء) اعتزل المسجد منشقا على (الحسن البصري) مختلفا معه. وحكاية (الاعتزال) وظهور اللقب والتسمية تشير إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أكثر مما تشير إلى الحسن البصري، فالحكايـة التـي تـرد ذكرهـا فـي أكثر مصـادر التراث الكتـب المعاصرة تشـير بأن المسـألة التي سؤال الحسـن البصري عنها لم نسـمع جواب الحسـن البصـري فيهـا، فقبـل أن يجيب كان واصل بـن عطاء قد أجاب فـي موضـع (المنزلـة بين المنزلتين) ثم أعتزل جماعة الحسـن إلى أحد أركان المسـجد فقـام إليـه عمرو بـن عبيد، فقال الحسـن البصري كلمته الشهيرة: لقد اعتزلنا واصل. وسُمي أصحابه ومن يجتمع إليه بالمعتزلة. ومـن هنـا فـإن المعتزلـة هم الذين منحوا (الحسـن البصري) تاريخا في الاعتزال، وليس مساهماته الفكرية في بلورة مذهبهم.

بيد أن (الحسن البصري) من خلال مسيرة حياته ومواقفه السياسية والفكرية هو من المعتزلة السياسيين، فلم يشارك في صراعات عصره السياسية، ولم يتخذ الموقف المعارض الواضح، بل هو مفكر أخلاقي، وجودي، مؤمن، واعظ بليغ جداً، زاهد، ومتصوف، وربما سلوكه وموقفه هذا من الدنيا يحسب له كموقف اجتماعي يحمل في ثناياه رفضا لاواعيا للسلطة في زمانه، قلم يكن مقرباً منها، إلا في فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز القصيرة، حيث تذكر لنا كتب التراث، لا سيما (البيان والتبيين) للجاحظ بعض المراسلات التي جرت بينهما. وهذا ما يؤكد بأنه لم يكن بعيداً عن أحداث عصره، لكنه كان يعتزلها، ويقف موقفاً سلبياً منها.

مؤسس الإرجاء.. السلف الأول

في كتابه (الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط1، ترجمة حسين جواد قبيسي، بيروت 2010) للمستشرق الفرنسي كلود كاهن) يكتب: (في البصرة كان يعيش في منتصف القرن الثامن الحسن البصري الذي أجمع أتباع المذاهب الدينية كافة على اعتباره مثال الإنسان التقي الورع البسيط والعقلاني.... إنه الرجل الذي يجله الجميع بوصفه السلف الأول. ولم يعتزل البصري الناس ولم يمتنع عن مخالطتهم فلم يتنكر لحياة اجتماعية ولا لموقف عملي، كما لم تكن له أي عقيدة في التواصل مع اللّه، ولا موقف متناقض مع الحياة الفكرية. كان يسعى إلى العيش باستقامة أيضا). وبالرغم من أن (الحسن البصري) كانت له مدرسة وتلاميذ ومناظرات في مسجد البصرة حتى سميت (مدرسة البصرة) إلا أن شخصيته وورعه وبلاغته وزهده ومواعظه هي التي تشكل الخطوط الأبرز للصورة المتبقية عنه.

في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) يفرد المفكر (د. عبد الرحمن

بـدوي) فصـلا كاملا للحسـن البصري، يتناول فيـه حياته وأخباره، وفي هذا الفصل يرد (بدوي) على المستشرق (ماسينيون) الذي أبرز (النزعة العقليـة جـدا) و(النـوازع الوضعيـة البارزة) في تفسـير الحسـن البصري للقرآن. والذي أيد ذلك بشواهد مما ورد في تفسير كتب التفسير. حاول (بدوي) أن يثبت بان ما اعتمد عليه (ماسـينيون) من شـواهد في تفسـير (الحسن البصري) لبعض الآيات، كما أوردها (ابن خالويه) والتي تؤيد (الروح النقدية) لديه (فقد كان الحسن ذا نزعة واقعية راسخة فيما يتعلق ببعض النقط المهمة، مثل رؤية اللّٰه حين الإسراء إذ يؤكد، ولا يشاركه فـي هـذا الـرأي غير ابن عباس، وحده تقريبـا، أن النبي عاين ماهية اللّٰه وذاتـه (لا الملـك) حينما أسـرى به إلى السـماء. وقـرر أيضا أن الأبرار سـيعاينون ذات اللّٰـه فـي الجنـة "بلا إحاطة". ولـو أدرك المؤمنون أنهم لن يروا اللّٰه في الآخرة، لماتت قلوبهم حزناً في هذه الدار).

إلا أن (بدوي) يتوقف عند رواية عن لقاء جرى بين (الحجاج بن يوسف الثقفي) و(الحسن البصري) حينما دعاه إلى قصره، والتي وردت بتفاصيـل مختلفـة فـي كتب التراث، (تقول الرواية إنه لما دخل الحسـن البصـري علـى الحجـاج لمـا أن اسـتدعاه "قـال له الحجاج: هـا هنا..! وأجلسـه قريبـاً منـه وقـال: ما تقـول في علي وعثمان؟ قـال: أقول قول من هو خير مني عند من هو شـر منك: "قال فرعون لموسـى: فما بالُ القرون الأولى؟ قال: علمها عند ربي في كتاب لا يضلُّ ربي ولا ينسى"، علم عليَّ وعثمان عند اللّٰه. قال: أنت سيد العلماء يا أبا سعيد! "ودعا بغاليـة وغلـف بهـا لحيتـه". فهـو هنا لم يشـأ الحكم علـى الخلاف بين علي وعثمان أو بالأحرى وأصحاب عثمان. **وكان بذلك مؤسس مذهب الإرجـاء، إذ يرجـئ الحكـم عليهمـا إلى أن يحكم اللّٰه بينهما يوم القيامة وهو أعدل الحاكمين).**

فـي كتابـه (تيـارات الفكر الإسـلامي) للمفكـر (د. محمد عمارة)

يصنف (الحسن البصري) ضمن فرسان (المعتزلة) إذ يكتب: (صحيح أن فكر المعتزلة قد ولد في بيت عربي، هو بيت محمد بن الحنفية.. ولكن الموالي كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطاً...... والحسن بن أبي الحسن البصري.. من الموالي.. وكان أبوه من سبي ميسان). والحقيقة أنني راجعت ما استطعت من مصادر قديمة وحديثة عن (المعتزلة) فلم أجد للحسن البصري من علاقة بهم سوى تلك العلاقة الانشقاقية التي تروى عن انفصال واصل بن عطاء ثم عمرو بن عبيد عن مجلسه واعتزالهم وتأسيسهم لتيار الاعتزال في الفكر العربي الإسلامي، فليست هناك أية مساهمة فكرية له في هذا الحقل الذي سيتطور خلال القرنين اللاحقين. بل أن الصورة عنه أنه تجسيد للعقلانية التوفيقية المسالمة التي يمكن أن تصنف باليمينية بتعبيرات زماننا هذا. فهو لم يمض جريئا في منهج (التأويل العقلي) في قراءة النصوص والظواهر الاجتماعية كما مضى بها (الجهم بن صفوان)، بل تردد في الإجابة عن سؤال فقهي سارع فيه (واصل بن عطاء) مخالفا أستاذه مؤسسا لتيار عقلي جديد سوف نتوقف عنه لأنه يجسد التعبير عن حركة الفكر وحرية التعبير في ذلك الزمان.

هذا الكتــاب ينتمي إلى حقــل الدراسات الثقافيــة أكثر مما ينتمي إلى البحث الأكاديمي التقليدي ، ومن هنا فهو لا يلتزم بكامل شروط البحث الأكاديمي ، لذا آثرت التوضيح .



بُرهان شاوي

وهم الحرية

وهم الحرية

وقفات سريعة عند مفهوم حرية الفكر والإرادة

في فترة استعدادي لكتابة روايتي (متاهة آدم) كانت روحي ونفسي وعقلي تمور بأمواج مضطربة. كانت مصائر أبطالي، نساء ورجال، كلهم يحملون أسم آدم أو حواء. وجدت نفسي أبحث في تاريخ الفكر البشري عن مفهوم الحرية، والإرادة، والجبر والتخيير. وإستعداداً للغوص في الكتابة الإبداعية الروائية أجريت بحثا فكريا حول مفهوم حرية الفكر والإرادة. فالكتابة الإبداعية الروائية ليست بطراً ثقافيا أو تسلية أو قضاء لوقت فائض، بل أنها رحلة في جحيم الفكر والذات والروح المفكر.

أنهيت روايتيّ (متاهة آدم) و(مشرحة بغداد) ونشرتهما، لكني وجدت بين يديّ هذا الكتاب الذي هو خلاصة بحثي في مسألة الحرية والإرادة.. وللأمانة هناك فصول أخرى لكني آثرت حذفها لأنها تبتعد عن المسار العام لفكرة هذا البحث.

تصميم الغلاف: علي القهوجي

لوحة الغلاف للفنان بيتر بروغل الكبير


ISBN 978-614-01-0539-3




توزيع
الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com